







1935

سبحان هو العبد

كتاب شرح لخصوص الحكم • للمسلم المصدق • والطاهر

المدقق • صوفي زمانه • وشيخ عصره • وأنه • الشيخ بالي

افندي • قدس الله سره • واقاض علينا بره • ومنحنا من

بعض كراماته • ونفدنا بعلومه ومؤلفاته • والمسلمين آمين •

طالب كشف الظنون الشيخ بالي افندي هو المكي

بخلife الصوفيه وى المتوفى سنة تسعمائة وستين

- - -

برخصة نظارة المعارف لعمومية بنومره ٨١٧

مطبعة

مطبع في المطبعة النجاشية العامة بمكة عن الآفات رب البرية

درسمات

١٣٠٩



﴿ هذا جدول يحتوي على ما في هذا الكتاب من الخطأ الواقع لدى الطبع ﴾  
﴿ والصواب ﴾

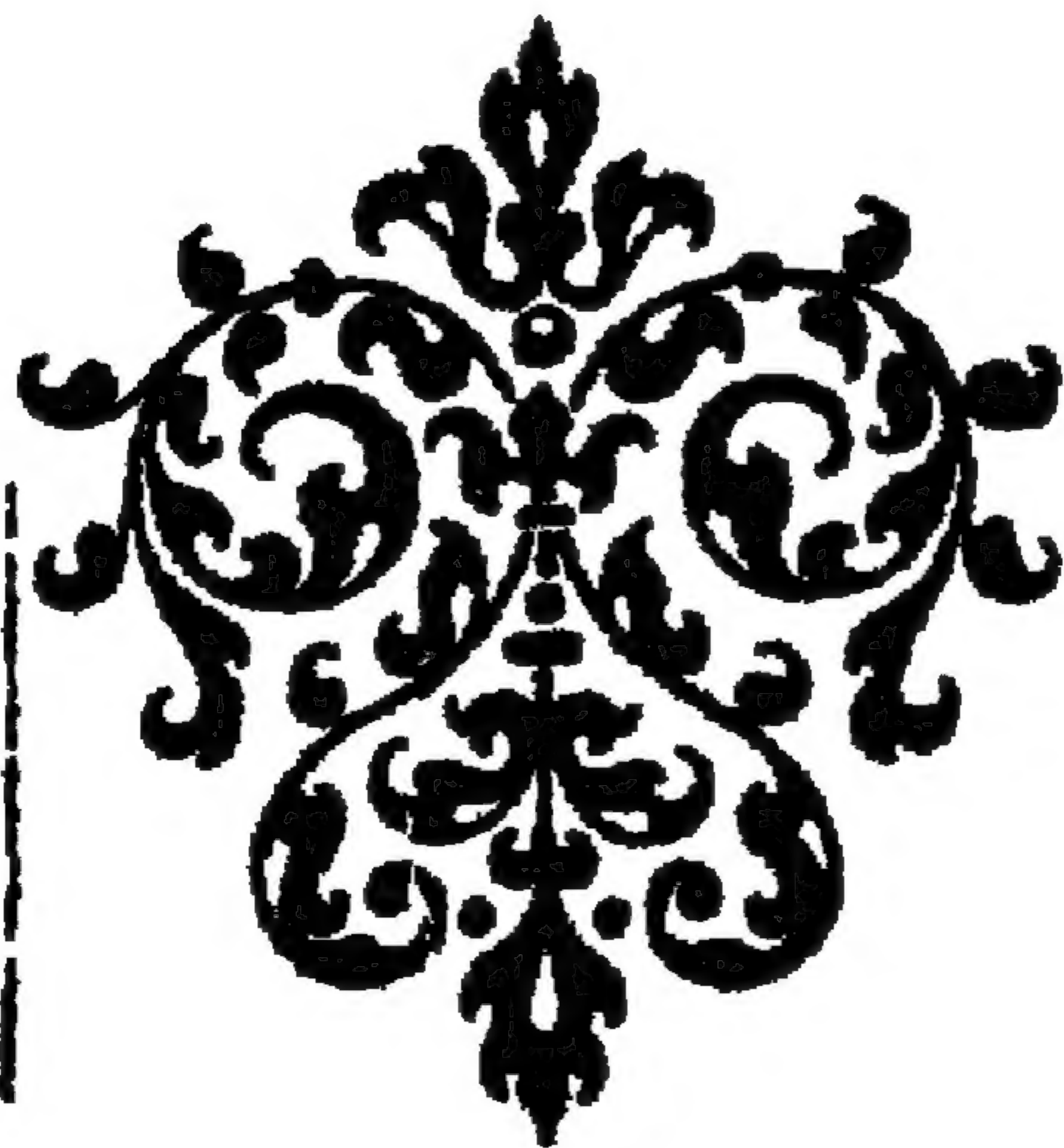
صفحة	سطر	خطأ	صواب
٦٥	٣	المرائي	المرايا
٠٠	١٤	بسبب	بسلب
٦٦	١٨	مؤمنون	مؤمنو
٦٧	١٨	في "أب"	في الغائب
٧١	١٠	ج .	بتسليم
٧٤	٠٤	بشعر	بالفعل
٠٠	٢١	قران	قرآن
٧٥	٠١	القران	القرآن
٠٠	٠١	القران	القرآن
٧٨	١٧	آيات	لآيات
٨٠	٠١	اتبي	اتسي
٠٠	٢٠	هم	هو
٨٢	٠٢	شيء	شيء
٠٠	١٨	بخبر	يخبر
٨٥	٠٤	خطت	خطت
٨٧	١٨	تهلك	تهلك
٩٠	٠١	اخلاق	الحق
٠٠	٢٠	نسبة	نسبته
٩٤	١١	المنة	المنة
٩٤	١٣	المنة	المنة
٩٥	١٠	قل	قل
٩٦	٠٩	وجد	اوجد
١٠٠	١٣	وانت	انت

صفحة	سطر	خطا	صواب
٠٠٠	١٤	خيره	حيرة
١٠١	٠٢	انسمى	لمسمى
٠٠٠	٢٤	وحدايته	وجدافه
١٠٢	١٤	تفسيره	تفسير
١٠٣	٠٨	لاختصاصها	لاختصاصهما
١٠٤	٠١	كذب	لذلك
١٠٥	١١	شيئية	شيئية
١٠٥	٠٩	سلب	بسلب
١٠٥	١٥	فشاهد	فيشاهد
١٠٠	١٥	احد	للعبد
١٠٨	١٢	دستع	دستع
١٠٨	١٨	اشاء	نشاء
١٠١	٠٠	قيل	اقل
١١٠	١٦	محق	للحاق
١١١	٠١	غير ديت	غيره لذلك
١١١	٠٣	بعد	الحق
٠٠٠	١٤	احديث	الكشف
١١٢	١٢	بين اعرافين	بين طرفين
٠٠٠	١٣	مره	مسرة
١١٣	١١	بنة	ابنه
١٢٩	٠٢	الأحديته	الأحدية
١٣٤	١٨	وردة	اوارد
١٣٣	٠٩	ره	ره
٤٤٢	١٧	اصوفية دوى	اصوفيه دوى
٠٠٠	٢٢	حرما	حرما
( نمت )			

﴿ فهرست كتاب شرح فصوص الحکم ﴾

صفحة	
٣٦٧	فص حكمة احسانية في كلمة لقمانية
٣٧٣	فص حكمة ادمية في كلمة هارونية
٣٨٣	فص حكمة علوية في كلمة موسوية
٣٩٣	مطلب في حق فرعون
٣٩٥	مطلب مائة الشيخ في المتوحات المكية فرعون ونمرود
٠٠٠	مؤبدان في النار
٤١٨	فص حكمة صمدية في كلمة خالدية
٤٢٠	فص حكمة فردية في كلمة محمدية

فتمت ﴿



الف . ١١٠

١١٠



هو المعين

كتاب شرح فصوص الحكم \* للعالم المحقق \* والفاضل  
المدقق \* صوفي زمانه \* وشيخ عصره وآنه \* الشيخ بالي  
افندي \* قدس الله سره \* واقاض علينا برّه \* ومنحنا من  
بعض كراماته ونفعنا بعلومه ومؤلفاته \* والمسلمين آمين \*

قال في كشف الظنون الشيخ بالي افندي هو المكنى  
بمخليفة الصوفيه وى المتوفى سنة تسعمائة وستين

— — — — —

برخصة نقارة معارف عمومية بنومرة ٨٧٧



طبع في المطبعة الخيرية الثانية

در سعادتن

۱۳۰۹







وبه حصل الحب لله تعالى بين الناس الذي يوجب محبة الله إياهم التي  
توجب رحمة الله عليهم ولولم ينزل الحكم بطريق الاتحاد لوقع الاختلاف  
والعداوة بينهم التي توجب عداوة الله عليهم فيستحقون عقابه فأحدية  
الطريق اعظم نعمة ورحمة من الله لنا لذلك خص الحمد بها ( من المقام  
الاقدم ) أي من المقام الأقدس عن شائبة الكثرة المراد تنزيه شان الحكم  
بإلغى الزاخرة ( وأن اختلف الملل والنحل لاختلاف الأمم ) أي وأن اختلف  
الدين والعقيدة في فروعات الأصل اختلافاً مسيئاً من اختلاف الأمم بعد اتفاقهم  
في الأصل وهذا الاختلاف أيضاً نعمة عظيمة ورحمة واسعة لأن من الله تعالى  
وبه ترتفع المضيق وتحصل الوسعة في الطريق التي توجب استراحة الأبدان  
والروح بنت خص الحمد به فتراد بالتزال الحكم إيداعه في قلوبهم روح  
الشريعة المختصة بهم متضمناً بالاتحاد في الأصل والاختلاف في العوارض  
( وصلى الله على محمد وآله ) على قلوب الأمة بحسب استعداداتهم واتوجهات  
القلبية التي تبتى عليها جميع السعادات العلمية والعملية أي همه الرجال التي تطلع  
بها حجب حجب النفسانية وتجذب القلوب إلى الله تعالى وتصل إلى المقصود  
( من خزن خزن خرد وكرم ) خزن رسول عليه السلام فقلده من خزن خزن ثلاثة  
الكلية مذنية والاسمائية والصفائية فيفيض على قلوبهم من هذه الأضواء بقدر  
استعداداتهم ومناسبتهم بالخزن ومن أراد تنزيههم وتقديسهم ( بقوله )  
أي كلامه لا ينفك جامع بين تشبيهه وتنزيهه على وجه الاعتدال بحيث  
لا يميل فيه إلى حد ضرفه وهو القرآن الكريم . . . . . في سائر كتب اسموية ثم  
كلام رسول . . . . . في كلامه لا يميل من قبله ولا يقصور في ( لمدد ) . . . . .  
المقصود لو كان مكان في استعداد من فهمه لا يمدد بخصوص غرضه . . . . .  
لأن من رسول يتقدم خص نصيبه فلا يختص بكونه إلا في نفسه بالاستعراق  
لا يعتبر أن محمداً صلى الله عليه وسلم هو ( لمدد ) . . . . .  
يجوز أن يضاف إلى على مدد غمهم فيخرج عن ( لمدد ) . . . . .  
فيه وردة وكلامه في حسن قوله في فرع من سم . . . . .



سبب التأليف وكيفيته كما هو دأب المصنفين فقال (فاني رأيت رسول الله  
صلى الله عليه وسلم في مبشرة أربتها في العشر الأخير من محرم سنة سبع وعشرين  
وسقطة) أي رؤيا صالحة لوجود شرائطها في رؤيائها (بمحروسة دمشق)  
إشارة إلى عزيمته عن الحق بحيث لأعوانه من الظاهر في ذلك الزمان  
(وبنده صلى الله عليه وسلم) خبر (كتاب) مبتدأ أي هذا الكتاب مختص بـ  
رسول الله صلى الله عليه وسلم بحيث لا يشترك فيه يد غيره وهو أعظم كآلته  
مختصة ومراد بين عصمة شأن الكتاب وعلو قدره وتنزهه عن المس  
شبه في اختصاصه وانضافته إلى يد رسول الله في رؤيا صالحة (فقال لي  
رسول الله عليه السلام هذا كتاب فصوص الحكم) إضافة المسمى إلى اسمه  
فسمى الكتاب المحلى باسم الكتاب المثالي لطلبتهما معنى من غير زيادة ولا  
نقصان (أخذه) فيمنه عليه السلام والقائمه ما في الكتاب على قلب الشيخ  
أو حرجه و... لافضة ونظم المعاني والالفاظ على الهيئة  
الحدودة في ترتيب حسب محض عن الأغراض النفسانية والتليسات  
شعبية بين موصلي يد يد على أن كل ما ذكر قبل الشروع في إبراز  
فصوص من عنده وتصورته أن هو داخل في كتاب المعطى له  
من يد رسول الله عليه السلام في فصوص حكمه فيصدق على الكلام  
الذكر في فصوص من منه تقدس منزه عن الأغراض النفسية  
في حسب فيصدق به كلامه على نفسه وعلى كل جزء من كتاب  
يعد في شهادتي من حجة وإحسانه وتنصية وغير ذلك من قول فوال  
... مؤلف ... شارة في أن المذكور بعدها متصل  
تقدم به في كتاب صور من رسول الله (لأنه سبحانه) (يتفنون به)  
... حرج ... في سورة الأخير وفيه من براءة ما ليس  
في ... كتب على وجه (أبلغ) (فقلت السمع) أخذه  
وقوله ... في ... (أمر قل الشروع بحسن  
... حرج ... ورسول ... الأمر من كما

امراً) تخصيص الطاعة بالمذكورين بالجمع المطلق اشارة الى ان طاعة احدهم  
عين طاعة الآخر فلا اختلاف في اصل الطاعة لان الطاعة في الكل للاحكام  
الآمية\* وعطف رسوله باظهار اللام اشارة الى انه عليه السلام مرتبة الصفات  
فلا يستر ذاته تعالى بل يظهره ويبين الاحكام والآمية\* وعطف اول الامر  
باختيار اللام اشارة الى ان اول الامر مرتبة الافعال فالعطف اشارة الى  
ظهور الحق واحكامه في مراتب افعاله والاضمار اشارة الى ستره فيها\* وما بين  
سبب حصوله في قلبه وهو قبضه عليه السلام بقوله خذوا خذوا بقوله فقلت  
السمع والطاعة والامر بالاخراج ايس من اسباب الوجود الذهني بل من اسباب  
الوجود الخرجي فيكون الرسول واعطاءه مثلاً مقدمة كلية من لشكل الاول  
والشيخ وخذوا بقوله فقلت السمع مقدمة اخرى صغره فهذه من المقدمات  
الصحيحتين اوجد الله تعالى روح هذا الكتاب في قلب الشيخ شرع في بيان سبب  
وجوده في الشهادة وكيفية اخراج علي الوجه الذي امر فقال (تحققت لامية)  
ثبتت مطلوب وتصويره في ذهنه قل الابرار اياه (واخلصت اية وحررت  
القصد والهمة اعني لا اشتغل بالاعراض نفسانية سرية ولا لامية فهدد لازمة  
انني كانت كمقدمتين مشكل (اول مستحيتين منتجة المصدقة بفهم وجهه تعالى  
هذا كتاب اعطى له من يد رسول الله عليه السلام في شهادة وعرض نزهة  
الكتاب عن تلبس علي بوجه لا مع ذكره وبض في وجوده شيء في يد  
رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوده شيء ووجوده شهادتي فعلي هذا  
لا يجوز ضافة لامية في رسول عليه السلام ولا يجرم عدوان عن حقيقة  
الى اجاز لاكتة لا سحر يستنزه تنفر كلامه ودنه عن سائر خواتمه وهو محل  
للفصاحة (في نزهة هذا كتاب) ثابت في خارج بتعبير المؤيد بالاعتناء  
من الكتاب ثابت تحقيق في ذهن وفي يد رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوده  
الشهادتي من وجوده شيء ويدعي (كبحرته في رسول الله صلى الله عليه وسلم  
وسلم من غير زيادة ولا نقصان) وذكره من صدر كلامه رتبة  
لا يجوز ان يكون كل منها وعصبي من تحقيق لامية وتخصيص لامية وتحرير



القصد والهمة من التصرفات الشيطانية في صورة الحق ازال هذا الشبهة فقال  
 (وسئت الله ان ينجني فيه) اي في هذا الكتاب (وفي جميع احوالي) من الامور  
 الدنية والدنيوية وتعميم السؤال للمبالغة في التزيه (من عباده الذين ليس  
 للشيطان عليهم سلطان) اي حجة وغلبة فالله تعالى اجاب ما سأل عبده اقوله تعالى  
 (احب دعوة لداع اذا دعان) واقوله (ادعوني استجب لكم) ولا يحتل تسلط  
 الشيطان في عمله بركة هذا السؤال الخالص المخلص لله تعالى \* ولما ورد من ظاهر  
 الكلام ايضا ان يقال هب ان التزيه قد حصل بهذا الدعاء في اسبابه القلبية فلم  
 لا يجوز ان يقع التليس في اسبابه الصورية من الرقم والتطق والقلب حين التوجه  
 الى الرقم او التطق عمم التزيه عن التليس بالبلغ الوجوه فقال (وان يخصني في جميع  
 ما يرقه بنائي) من الكتاب وغيره قدم اهتماما للتزيه لزيادة تقربه من الخطا والتليس  
 فتزيه اهم من غيره (و) في جميع (ما ينطق) اي يتلفظ (به لساني) من الفاظ  
 الكتب وغيره (و) في جميع (ما ينطوي) اي يشتمل عليه (جناني) بفتح الجيم اي قلبي  
 من معاني الكتب وغيره وتأخيرها اشارة الى انه قد حصل تزيه سابقا وذكره ههنا  
 اهتماما بشبه في التزيه و (لاي وان) يحصل التزيه سابقا لقدم على غيره ههنا  
 او اشارة الى الجهتين اعني جهة حصوله في ذهنه وجهة وسيلته لا وجوده الخارجي  
 فهذه نزهة من حيث الحصول في ذهنه وههنا من حيث الوسيلة (باللقاء السوحي)  
 اي و (يخصني) لا يهمل روحاني انزله عن مداخل الالتقاء الشيطاني (والتفت  
 بروحي) اي وان يخصني فيروح الاعظم على الارواح المقدسة عن  
 التصرفات شيعية (اي روع نفسي) اي في القلب المنسوب الى الصدر ظرف  
 النفس و (لا لقاء على حيل تدارع بضم الراء وسكون الواو وفتح الون وسكون  
 هاء) اي لا يتبدل (اعتصمي) اي و (يخصني مع اتايد المنسوب الى الاعتصام الذي  
 من تاييد واعتصم هذا الاعتصام فقد هدى الى صراط مستقيم \* ولما بين كيفية  
 وصوله من يد رسوله عليه السلام على اوجه التزيه عن التليس قوله فاني  
 ريت رسوله عليه السلام اتيه بين كيمية وصول من يده الى لشهادة على الطغ  
 وجوه تعريه عن تليس بقوله فحقت لاني واخلصت النية اراد ان يبين ما هو

المقصود منه فقال (حتى) كون مترجماً كقولنا وهم من ظاهر العبارة انه مترجم في المعنى  
 متحكم ومنصرف في اللفظ من عند نفسه دفع هذا الوهم بقوله (لا متحكماً) يعني ان  
 معاني الكتاب والفاظها ونظمها وترتيبها وتفسير معانيها عبارة دون عبارة وكتابتها  
 وغير ذلك من الاحوال كل ذلك من القاء الحق بالتأييد الاعتصامي وليس له تحكم  
 وتصرف في ذلك فيكون مترجماً على الوجه الكلي لان مسئلته نعم جميع ذلك فتشغل  
 الترجمة على كل واحد منها فلا وجه لتخصيص الترجمة في المعاني دون الالفاظ  
 (ليتحقق من وقف عليه من اهل الله اصحاب القلوب) هذه علة الترجمة واصحاب  
 القلوب يدل من اهل الله يدل البعض من الكل (انه) مفعول ليتحقق اي  
 الكتاب بجميع احزانه ومراتبه مثلاً وذهناً وخارجاً ولطفاً وكسابة (من  
 مقام التقديس) وهو مجموع ما ذكر من مبشرة وتخليص الية وتجريد القصد  
 والمسئلة على الوجوه المذكورة يدل عليه قوله (المتزه عن الاغراض النفسية  
 التي يدخلها التليس) فيكون ابعاد عن احتمال التليس فيه بل لا يحتمله اصلاً  
 لطهارته باصله وكلية فائزاد اعلام قدره وتقديسه بحيث لا كتاب له واغيره  
 من المصنفين من اهل الله في هذا الفن يصل الى مرتبة هذا الكتاب في تقديسه  
 وعلاوته شأنه لا يعدم هذا التقديس باعدام بعض شرائط هذا الكتاب في غيره  
 فيحتمل الاغراض النفسية (وارجو أن يكون الحق تعالى لا سمع دعوى)  
 هذا السامع ادب مع الله (قد اجاب ندائي) تحقيق للاجابه على اليقين واخبار  
 عن وقوعه بيزداد طالب الصادق تصديقاً وترعياً اليه لانه لما امر باظهاره  
 اقتضى الحكمة اجابة المسئلة في حقه من اسباب اظهره على احسن الوجوه  
 فما التقي في هذا المسطور شيئاً من المعاني والالفاظ (الما يبق الى) باللقاء  
 السبوحى (و) كذا (لا تزل في هذا المسطور) شيئاً (الما يبق على) اي ما ودع  
 في من يد رسول الله عليه السلام بما علم ورضي الله عنه ان الصائين لصادقين  
 علموا قدر الكتاب بما ذكر وصدقوه فيما قال واحبوه محبة شديدة شدة  
 على اختيارهم فخاف عليهم ان ينسوا اليه اسوة كما هو مقتضى عدة محبة  
 فضلووا واصلوا عن الهداية لخروجهم عن حدة الاعتدال اراد حفظهم عن



هذه المهلكة المخوفة عليهم فقال (ولست بنبي ولا رسول ولكني وارث  
ولا خرتي حارث) اوجواب عن سؤال ناش مما ذكر للطلابين الصادقين  
فكانهم قالوا علمنا وصدقنا بما ذكر أن الكتاب كذا وكذا وما كنا نعلم كيف  
انت أنبي ام رسول ام ولي من الاولياء الذي لا ولي مثله وفوق مرتبته لان  
من جاء بمثل هذا الكتاب لا يكون غير ذلك فاجاب بما هو عليه في نفس الامر  
اولما بين مرتبة الكتاب لزم بيان مرتبة نفسه من الكمال واعظم الكمالات  
الانسانية النبوة والرسالة ثم الورانة فاخرج نفسه منهم بقوله ولست بنبي  
ولا رسول وادخله فيهم من حيث العلوم الالهية والتجليات الربانية بقوله  
ولكني وارث ومن حيث الاعمال بقوله ولا خرتي حارث اى لاسباب ملاقات  
ربي كاسب (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه  
احدا) اذ كل الانبياء حارث لامور آخرتهم وفيه دلالة على ان الكمل ان كانوا  
يعبدون الله يريدون اجر الآخرة من دخول الجنة والنجاة عن النار يكون  
عبادتهم خالصا مخلصا لله اذ ارادتهم هذه عين ارادة الله فلا يعبدون الله في كل  
مقام الا لله وبالله خالصا مخلصا عن الاغراض النفسانية \* وقوله ولكني وارث  
يدل على ان علوم الاولياء والكمل مكتسبة لكن لا بطريق نظر فكري لان  
الورانة لا تكون الا للقرابة والقرابة مكتسبة بالعمل الشرعي وتبديل الصفات  
الردية وان كان العلوم الالهية حاصلة عن كشف آلهى لكنه بسبب قرابة النبوة \*  
(شعر فمن الله فاسمعوا \* والى الله فارجعوا) اخبار في صورة الانشاء عن اقناء وجوده  
في الله بالكلية في ابراز الكتاب بحيث لا يبقى من الوجود الكلي اثر ولو كان عدمها  
واشارة الى انه قد وقع بعد تكميل النفس وقطع مراتبها يعنى اذا سمعت الفاظا  
من لسانى فاسمعوا فقد سمعت من الله لامنى لفناء المنية فيه واذا رجعت في ادراك  
معانيه وكشف اسرار وحل مشكلاته باستمدادكم من روحانيتى فارجعوا  
فقد رجعت الى الله لا الى لفناء مرجعيتى فيه ففى اى شئ سمعت  
ورجعت فقد سمعت من الله ورجعت اليه فاني فان في الله بالكلية في ابراز  
هذا الكتاب فهذا اختصاص آلهى به دون سائر كتبه فمظموه واعلموا

قدره بادراك معانيه وكشف اسرارہ وتعليمه الى طالبيه ( فاذا ما سمعتم )  
 ما زائدة لتأكيد العموم ( ما آتيت به فموا \* ) امر للطالين يعني خذوه مني كما  
 اخذت من رسول الله وانظروا مافيه وادركوا معانيه الكلية واحفظوا في  
 قلوبكم وهو مرتبة علم اليقين ثم امرهم بعد ذلك الى درجة عين اليقين حتى  
 لا يقتنعوا به فقال ( ثم بالفهم ) اي بسطان القوى ثم لبعده الدرجتين في الفصل  
 ( فصلوا \* بحمل القول ) يعني ثم ادركوا بالفهم تفصيلاً من الاصول الكلية  
 الحاصلة في قلوبكم اجمالاً ما تشتمل عليه تلك الاصول من الفروع ثم امر الى  
 درجة حق اليقين بقوله ( واجمعوا \* ) ثم اجمعوا في الادراك بين الاجمال  
 والتفصيل بحيث لا يحجب ادراك احدهما عن ادراك الآخر واذا ادركتم بهذا  
 المقام وتحققتم به فقد حصلتم المساواة بيني وبينكم في رتبة الاحاطة واخذتم  
 الكتاب مني كما اخذت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه بشارة عظيمة  
 للطالين اللهم ارزقنا فاذا حصل المساواة فقد وجب عليكم الافاضة للطالين  
 فاذا افضتم فقد حصلتم المساواة في الابرار وهو معنى قوله ( ثم منوا به ) امر  
 بالتعليم اي بتعليمكم خالصاً مخلصاً عن الاغراض النفسية يعني القوا معاني  
 الكتاب واسرارہ ( على طالبيه ) كما اني الله عليكم بنيه ورحمته والمراد بالطالب  
 كل مؤمن يصدق الكتاب ويشغل بقرائه من اهله طالباً للاطلاع بحقائقه  
 واسرارہ سواء استحق بالفعل او لم يستحق ( ولا تغفروا هذه الرحمة التي اوسعتمكم )  
 بقواكم لغير المستحقين اي للطالين الغير المستحقين اذهب واكتسب  
 الاستحقاق بالرياضات ثم اطلب اول المستحقين اتم قد وصلتم درجة الحقيقة  
 والكشف فمأخوذة لكم به فاذا يخاف عليكم استحقاق الذم ( فوسعوا ) فاذا وسعتم  
 فقد ارشدتم الطالين الناقصين الى درجة الكمال ببركة تعليم الكتاب وتعلمه  
 وأفدتم الكاملين الفائدة الجديدة التي لم تحصل لهم بدون هذا الكتاب فحينئذ  
 استحقتم المدح بالشرع المطهر المحمدي ( ومن الله ارجو ) لا من غيره ( ان اكون ممن  
 ايد ) اي ممن ايده الله بالتأييد الاعتصامي وهو نجايه له بالربوبية وظهوره بكمال  
 المالكية ( فتأيد ) قبوله هذا التجلي وظهوره بكمال العبودية وهو مقام عبوديته



(وايد) آخرين بحسب استعداداتهم بمثل ما يديه وهو مقام ربوبيته وارشاده وتكميله الطريقة وهو مقام التجلي الذاتي يسر الله لمن يشاء من عباده وقيد ومن رباه الله وادبه (بالشرع المحمدي المطهر وقيد) انقياده واطاعته الشرع وقيد آخرين بمثل ما قيده وهو تكميل الشريعة فاخبر عن نفسه رضى الله عنه بلسان الادب بانه مكمل الشريعة والطريقة ترغيا وارشادا للطلالين الى هذا المآل وشارة الى ان من ايد بهذا الكتاب فتايد وايد نال درجة الحقيقة وتحقيق تكميل الشريعة والطريقة وفي تأخير الشريعة اشارة الى ان تكميلها لا يكون الا بعد تكميل الطريقة وان كانت الطريقة لا تحصل الا بها فمن ادعى الحصول بدون الشريعة فقد كذب فحقيقتها حقيقة واحدة وهي الامر الالهي الذي روحه الطريقة وبدونه الشريعة مثل حقيقة الانسان روحا وبدنا (وحشرنا في زمرة كما جعلنا من امته) ظاهر لما فرغ عن ذكر ما وجب تقديمه شرع الى ابراز الكتاب من الوجود المثالي وان شئت قلت من الوجود الذهني على ما رآه الى الشهادة مع بيان ان الترتيب المخصوص والعدد المعين ليس برأيه ليتأكد أنه ليس بمصنف في هذا الكتاب بل مترجم من اللسان المثالي الى اللسان الشهادي قال (فاول ما ألقاه المالك) اي مالك يوم ابراز الكتاب اذ ما تحلى الله للشيخ بالتجلي الذاتي القهاري الا في يوم الابرار كقوله تعالى (مالك يوم الدين) (على العبد) اي على عبده في هذا اليوم لظهور عبوديته بكماله فيه واختصاصه العبادة به اختصاصاً تاماً فيكون عبداً محضاً فكان في سائر الايام ليس عبداً بالنسبة اليه كقوله تعالى (اياك نعبد) فتحقق بقوله تعالى (مالك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين) وهذا المعنى من رموز الشريعة و اشاراته اللطيفة التي لا يحصل الا لمن تنور قلبه بنور البصيرة ويجوز ان يراد بالمالك الرسول عليه السلام اي اول ما امره المالك على طريق اللقاء للابرار الى العالم الشهادي اذ اللقاء الفصوص على الهيئة المذكورة على الشيخ ليس الا وهو امر عليه للاخراج من العالم المثالي الى العالم الشهادي فيكون مأموراً في الترتيب فدل قوله فاوّل ما ألقاه على ان ابراز كل فص بل كل معنى في هذا الكتاب يلفظ بامر الرسول على حده جزءاً فجزأ بعد امره

على الوجه الكلي بقوله خذ واخرج به الى الناس فالامر بالاخراج غير الامر  
بكيفية الاخراج فالمر بهما فاخذ للاخراج من يد الرسول فصا بعد قص  
لا جملة ففيه زيادة تنزيه من التصرف من عند نفسه وانما التقي اليه هذا ولا  
لان كلمته اول الموجودات واصاها وانما قال المالك لانه هو المالك لما بيده كما  
قال وبيده عليه السلام كتاب فهو صاحب الكتاب وانما قال العبد لان من  
امثل او امر سيده فهو عبد كما قال فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله (من  
ذلك) الكتاب المسمى المرسوم الذي بيده عليه السلام فمن التبويض المتضمن  
لمعنى الابتداء لان من تدل على ان الكتاب مبدأ موضع الالتقاء وذلك اشارة  
الى علو مرتبة الكتاب فاطلعه الله تعالى او لامعاني الكتاب بلا صورة ورسم  
وترتيب لانه اطلع سرى مجرد من الصورة ثم اعطاه الرسول الكتاب للابراز  
مرسوماً بغير عبارة على هذا الترتيب المخصوص فالعبارة مستندة الى الشيخ بالتأييد  
الاعتصامي وهو العربي الفصيح اللسان العارف باللغات العربية واصطلاحات  
كل طائفة والمعاني المرسومة من الرسول لقوله كما حدثني رسول الله والمعاني  
المجردة من الله تعالى لقوله ولما اطلعني الله فذلك الكتاب لا ريب فيه وانما  
لم يقل على قلب العبد ليدل على ان نسخة هذا الكتاب هو الكتاب المسمى الذي  
بيده رسول الله عاياه السلام مع المعاني المرتسمة في قلبه المأخوذة من الصور  
المرتسمة فيه فحين ابرز فقد احاط طاهره وباطنه ونظر فيه بقلبه وبصر عينه  
كما قال موجرت القصد والهمة فلا يقع من جانبه خطأ اصلا فهو صحيح مطابق  
بالاصل الصحيح فان من حفظ الالفاظ في قلبه وكتب هذه العبارات من النسخة  
الصحيحة المطابقة لما في القاب فقد كتب من النسختين الصحيحتين المنظورتين ببصر  
القلب والعين فلا يحتمل الخطأ لصحة الاصل واهتمام الكاتب ولذا قال القاه ولم يقل  
الهمة فان الالتقاء يشعر بان يكون الملقى صوريا كقوله تعالى (اني التقي الى كتاب  
كريم) وقوله تعالى (والق عصاك) الى غير ذلك فهذا القول أكد دلالة على  
نفي احتمال الخطأ من الهمة على قلب العبد

فصل في حكمة آية في كلمة آدمية

اعلم ان الفص في هذا الكتاب على اربعة معان احدها الفص الكلمة



نص على ذلك بقوله وفص كل حكمة الكلمة المنسوبة اليها يجعل الفصل  
 مبتدأ والكلمة خبراً وبقوله قم العالم بوجوده فهو من العالم كفصل الخاتم  
 من الخاتم فبهذا المعنى يكون ارواح الانبياء بمنزلة الفصل من الخاتم ووجوداتهم  
 بمنزلة الخاتم من الفصل وثانيها الفصل القلب واليه اشار بقوله فص حكمة نقية  
 وغيره من الفصوص المذكورة بعده يجعل الفصل مبتدأ والظرف اعنى في كلمة  
 ساداً مسدداً الخبر وحينئذ يكون قلوب الانبياء بمنزلة الفصل من الخاتم وارواحهم  
 بمنزلة الخاتم من الفصل وثالثها الفصل الحكمة اى العلوم المنتقشة في ارواحهم  
 وان شئت قلت في قلوبهم لقوله منزل الحكم على قلوب الكلم وحينئذ يكون  
 علومهم بمنزلة الفصل من الخاتم وارواحهم بمنزلة الخاتم من الفصل واليه اشار  
 بقوله ومما شهدته مما نودعه حكمة آلهية ولم يذكر الفصوص في عدد الحكم  
 اشعاراً باطلاق الفصل على الحكمة ورابعها الفصل خلاصة الحكمة فقد  
 نص عليه بقوله فاوّل ما ألقاه المالك على العبد فص حكمة آلهية الخ  
 فيكون الخلاصة بمنزلة الفصل من الخاتم والحكمة بمنزلة الخاتم من الفصل  
 فهذه الاربعة تم الغرض من التشبيه وهو اعلام دورية الوجود  
 في المراتب كلها (فاوّل ما ألقاه) مبتدأ و(فص) خبره مضاف الى  
 (الحكمة) اضافة العام الى الخاص وهى بمعنى من لجواز اطلاق الفصل  
 عليها و(في كلمة آدمية) ظرف للحكمة الآلهية فيكون المعنى فاوّل ما ألقاه  
 المالك على العبد خلاصة العلوم الآلهية الحاصلة في كلمة آدمية فظهر ان  
 المراد بالفصل هنا بمعنى الخلاصة وانما قدم بيان هذا الفصل على تعداد  
 حكمه مع ان دأب المصنفين عكسه تعظيماً لشانه لاشتماله على جميع ما يشتمل  
 عليه الفصوص المذكورة في الكتاب مع زيادة فكائه يستحق ان يكون كتاباً  
 مستقلاً مقابلاً لسائر الحكم (لما شاء الحق) اى لما اقتضى الحق بالحسب الذاتى  
 \* هذا شروع في بيان حقيقة الكلمة الآدمية مع لوازمها من الختمية والخلافة  
 والفصية وغيرها الى قوله ثم نرجع الى الحكمة لتوقف معرفة الحكمة على  
 معرفتها حتى نعلم منه حكمة ايجاد العالم لما ههنا عبارة عن الامداد المعنوية

من الازل الى الابد بمقارنة المشية الازلية ولم يقل لما اراد جري بالكلام على  
عادة الناس فان عاداتهم في حصول مراداتهم التعليق بالمشية لا بالارادة الحق  
هو اسم للذات الثابت بنفسه المثبت لغيره ولم يقل الله مع انه انسب للعادة ليعلم  
ان السلطنة في ايجاد الكون الجامع لهذا الاسم وسائر الاسماء الحسنى توابه  
لذلك ذكر فردا حيث قال لما شاء الحق وجمعا بقوله من حيث اسماؤه الحسنى  
فانه من الاسماء الحسنى فقد ذكر تكراراً اجمالاً وتفصيلاً تعظيماً لشانه  
(من حيث اسماؤه الحسنى) اى من حيث انه جامع لاسمائه الحسنى (التي لا يباينها  
الاحصاء) اى لا يمكن العد الا لله لانها غير متناهية (ان يرى اعيانها) هذه  
صفة لله تعالى وعلة غائية لايجاد الكون الجامع لاقتضاء هذه الابداد  
ان يكون عاته الغائية من جانب الموجود ومن كالاته واما قوله تعالى (وما خلقت  
الجن والانس الا ليعبدون) اى ليعرفون فهو صفة للمخلوقات وعلة غائية  
لاعطاء الحق وجوداتهم الخاصة بهم بحسب الاوقات فذلك الابداد يقتضى  
ان يكون العلة الغائية من طرف المعلوم وكالاته فلا وجه لايراد الشارح في هذا  
المقام قوله تعالى (كنت كنزاً مخفياً فأحييت ان اعرف) الحديث لانه صريح  
في بيان العلة الغائية لايجاد الجزئيات والمقصود ههنا بيان العلة الغائية لايجاد المادة  
الكلية فيختلف العلتان الغائيتان باختلاف الابداد (وان شئت قلت ان يرى  
عينه) فقد اسند المشية المتعلقة بالرؤية بقوله ان يرى اعيانها الى الفيض  
المقدس والى الفيض الاقدس بقوله ان يرى عينه وأشار الى اتحادها بقوله  
وان شئت (فى كون) اى فى موجود (جامع يحصر الامر) المطلوب رؤيته وهو  
اعيانها او عينه قوله لكونه علة للحصر اى الموجود الجامع متصفا بالموجود  
الجامع بين النشأة الروحانية والجسمانية كما قال فيما بعد فحازت رتبة الاحاطة  
والجمع بهذا الوجود (ويظهر به) اى بسبب الكون الجامع (سراً) اى سر  
الحق وهو عينه (اليه) اى الى الحق لكونه مجلاً بالجزء الاخير الذى هو آدم  
فقوله ويظهر اشارة الى انه لا بد من الجلاء لعدم الظهور بدونه وقوله فى كون  
جامع يحصر الامر يدل على العلة المادية بالمطابقة وعلى الصورية بالتضمن وعلى



الفاعلية بالالتزام \* وقوله ويظهر يدل على العلة الغائية فالتعريف مشتمل على العالم  
 الاربع يعنى لما اقتضت ذات الحق بالحب الذاتى ان يرى ذاته بجميع اسمائه في خارج  
 علمه في مرآة يحصل مراد الله تعالى فيها وقد علم الله في علمه الازلى ان هذه المرآة  
 هي الموصوفة بالصفة المذكورة اوجده من العلم الى العين فهي النشأة الانسانية  
 المسماة بكلمة آدمية فجواب لما شاء محذوف للعلم به اى لما شاء ان يرى عينه في العين  
 اوجد الكلمة الادمية من العلم الى العين ليوصل مطلوبه تعالى فتم المقصود وهو  
 رؤية الله تعالى عينه في الموجود المكمل بالصفات المذكورة وهي الجمع والخصر  
 واظهار سره اليه فانه اذا لم يكن على هذه الصفة لم يكن مرآة للرؤية المطلوبة  
 ويظهر بالرفع معطوف على يحصر ولا يحسن ان يعطف على يرى لمنع الضمير العائد  
 في به الى الكون كما لا يخفى مع ان قوله ان يرى عينه دون ان يقول ان يبصر او يعلم  
 او يظهر او غير ذلك من الصفات التي تحصل له بوجود هذا الكامل ايماء وتاييه  
 على ان تعلق الحب الذاتى اولا وبالذات الى الرؤية والى غيرها بتبعية الرؤية فانه  
 تعالى اشد شوقا الى اتصافه بهذه الصفة من غيرها فاذا عطف قوله ويظهر على  
 قوله يرى تفوت هذه الفائدة ولان الظهور من اسباب الرؤية فمالم يكن الشئ  
 ظاهرا لم يكن مرئيا فلا يعطف عليه في هذا المحل المطلوب سببته يعنى ويظهر به  
 سره اليه حتى يرى عينه لظهور سره اليه بسبب الكون الجامع ، ولما يوهم  
 كلامه سؤالا وهو ان ما ذكرتم من ان المقصود من ايجاد العالم رؤية الله تعالى  
 نفسه يدل على ان الرؤية علة غائية للايجاد وليس كذلك لان رؤية الله  
 تعالى نفسه صفة ازالة ثابتة له قبل وجود العالم والعلة الغائية بحسب الوجود  
 الخارجى يجب ان يكون موجودا بعد وجود المعلول فلا ينوقف نبوت  
 الرؤية له على وجود العالم بل الذات تستقل بها كسائر الصفات فلا يتعلق  
 الغرض لاجلها الى ايجاد العالم اراد ان يحيب عنه ويثبت دعواه على طريق  
 الشكل الاول بقوله (فان رؤية الشئ نفسه بنفسه ماهى) اى في الحكم (مثل رؤية  
 نفسه) وانما قلنا في الحكم اذها منحذان في حقيقة الرؤية فلامعنى لنفى المثالية مطلقا  
 بل في الحكم (في امر آخر يكون له كالمرآة) وانما لم يقل ماهى عن رؤية نفسه ايداما

بعينيهما بحسب الاحدية لجواز سلب مثلية الشيء عن نفسه يقال الشيء  
ليس مثل نفسه وانما لم يقل في المرآة لان عدم المماثلة في المرآة الحسية  
لم يشتبه على احد من الناس وانما الاشتباه في مثلها فلذلك قال كالمرآة ليعم  
الدليل (فانه) الضمير للشان (تظهر له) اى للشيء (نفسه في صورة يعطيها)  
اى يظهرها (المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له) اى للشيء (من غير  
وجود هذا المحل) كما قال وقد كان الحق اوجد العالم (ولا تجليه) اى  
من غير تجلى المحل له اى للشيء الناظر ومعنى تجلى المحل ظهوره اليه على الجلاء  
كما قال فكان آدم عين جلاء تلك المرآة واما ما قاله الشارح من انه \* ولما كان  
الرائى هنا هو الحق عبر التقابل بالتجلى فضمير تجليه للحق وضميره للمحل فظاهر  
انه تصرف ناش منه من عدم علمه بمراد الشيخ كيف فان المراد من قوله فان  
رؤية الشيء الى قوله وقد كان اوجد العالم اثبات عدم المماثلة على العموم  
حتى يلزم منه ثبوت الخاص وهو عدم مماثلة الرؤيتين الخصوصيتين بالحق  
فارجاع الضميرين الى ما قاله الشارح ينافى ذلك وليس المراد من ايراد الدلائل  
في هذا الكتاب بل في كتب هذا الفن لاكتساب المجهولات بطريق فكرى  
بل المقصود منه فهم واراة للطالين المعانى التى لا تحصل الا عن كشف  
الهي في مقدّماتهم المسئلة عندهم ليعقدوا وجود هذا الفن الشريف ويتركوا  
علومهم المكتسبة بطريق نظر فكرى ويرغبوا تحصيل هذا الفن ويتقوا  
اليه الوسيلة فلا يظن ان علوم الشيخ رضى الله عنه رسمية مكتسبة بنظر فيكون  
من جملة علماء الرسوم \* لما ذكر ان المشية الالهية تقتضى لرؤية عين الحق كونها  
جامعا متصفا بالصفات المذكورة فهو آدم عليه السلام فكانه سأل سائل كيف  
اوجد الحق آدم فاراد ان يبين كيفية ايجاده وحقيقته وبعض ما يحتاج اليه من  
اللوازم بقوله وقد كان وحينئذ يكون حالا عن ضمير اوجد فى اوجد آدم وهو  
جواب لما شاء حذف للعلم به وان كان جواب لما قوله فاقضى الامر بكون  
حالا عن فاعل لما شاء ودخول الفاء بعد المسافة بين الشرط والجزاء واما  
قول الشارح اعتراض وقع بين الشرط والجزاء على ان قوله فاقضى جواب



(٣) الفيض الاقدس وهو عبارة عن التجلي الحسي الذاتي الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها في الحضرة العلية ثم ١٦ العينية كما قال (كنت كنزاً مخفياً

لما والواو للحال فلا ينبغي هذا القول منه لعدم مناسبة الاعتراض بهذا المقام مع كون الواو للحال ينساقى الاعتراض (وقد كان الحق اوجد العالم كله) من العلم الى العين قبل ايجاد آدم (وجود شبح مسوى لاروح فيه) مثل الطين في حق آدم والنطفة في حق اولاده وهو ظلمة وخلق محض لا يهتدى به الى شئ وانما اوجده او لا على هذا الطريق ثم جلى بآدم لان المرأة لا تكون الا من كثيف ظلماني ولطيف نوراني (فكان) العالم بدون آدم (كمرآة غير مجلوة ومن شأن الحكم الالهي) اي وقد كان من اقتضاء حكم الحق (انه ماسوى محلا لا ولا بد أن يقبل) ذلك المحل روحا آلهيا بسبب تسوية الله تعالى (عبر عنه) اي عن الروح الالهي (بالنفخ فيه) واما القول بارجاع ضمير عنه الى القبول فليس بمناسب اذ القبول صفة المحل القابل والنفخ بمعنى اعطائه القابلية والاستعداد صفة لله تعالى لا بمعنى اخراج الهواء من جوف النافخ وادخاله في جوف المتفوخ فيه فانه محال في حقه تعالى فلا يعبر احدهما بالآخر (وما هو) اي ليس ذلك القبول (الاحصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال) فالعالم المسوى بدون الروح الالهي بمنزلة المرأة الغير الصقيلة وبالروح الالهي بمنزلة الصقيلة فكما ان المرأة بسبب جلالة قبل صورة من يحاذيها وتعطيها لصاحبها كذلك العالم بسبب قبول الروح الالهي قبل التجلي الدائم الذي هو ظهور عينه اليه في ذلك المحل المكمل (وما بقي شئ من المذكور لم يعلم حاله) (الاقابل) فانه لما ذكر ولم يبين انه اثر للحق ام لا لزم بيانه حتى ينكشف حقيقة الحال فقال (والقابل) اي المادة القابلة للتسوية واستعدادها للروح الالهي وقبولها لها وغير ذلك من لوازمها الذاتية كل ذلك (لا يكون) اي لا يحصل (الا من فيضه) اي من تجلية (الاقدس ٣) من الكثرة الاسمائية فهذه كلها غير مجعولة اذ كل ما حصل من التجلي الاقدس غير مجعول كالماهيات واستعداداتها الحاصلة منه واما استعدادها لقبول التجلي الدائم الذي من الفيض المقدس (٧) فهو مجعول اذ لا يحصل هذا الاستعداد الا من قبول الروح الالهي وهو اي فسخ الروح من الفيض المقدس والمراد بالفيض

فانبت ان اعرف الحديث (٧) الفيض المقدس عبارة عن التجليات الاسمائية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الاعيان في الخارج

فالفيض المقدس مترتب على الفيض الاقدس فبالاول يحصل الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية في العلم وبالتالي يحصل تلك الاعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها

كون الجود الالهي سببا لحدوث انوار الوجود في كل ماهية قابلة للوجود  
بلا انفصال من الله تعالى واتصال الى الماهية القابلة كفيضان الصورة على  
المرآة فان صورة الانسان مثلا سبب لحدوث صورة تماثلها في المرآة المقابلة بمحاذاة  
الصورة فليس فيهما انفصال واتصال وكذلك نور الشمس سبب لحدوث  
شيء يناسبه في النورية على الحائط لا بمعنى انه يتفصل شعاع من جرم الشمس  
ويتصل بالحائط ويبسط عليه وهو خطأ واما فيضان الماء من الاناء على اليد فانه  
انفصال جزء من الماء عن الاناء واتصاله على اليد هذا ما ذكره الامام محمد  
الغزالي قدس سره (قَالَ امْر) اى كل الوجود سوى الله تعالى ، من الموجودات  
العلية والعينية (كله) تأكيد للاستغراق (منه) اى حصل من الله تعالى على  
الوجه المذكور (ابتداءؤه وانتهاءؤه واليه يرجع الامر كله) باستهلاكه بتجلي  
الحق كل آن او بتجليه عند القيمة الكبرى فبقى مجردا عن اللواحق العارضة  
ويتصل اليه تعالى (كما ابتداء منه) يعنى على الهيئة التى تكون الابتداء عليها  
يعنى ان ذوات الاشياء واحوالها من الابتداء والانتهاء والرجوع اليه تعالى  
كل ذلك من الله تعالى ويلزم على ارباب العقول ان يقال اذا كان جميع ذوات  
الاشياء وجميع احواله من الاوصاف والافعال والاقوال من الله تعالى يلزم  
الجبر المحض وهو خلاف ما ذهب اليه اهل السنة فنقول انما يلزم ذلك ان لو كان  
القوابل مفعلي الفيض المقدس وليس كذلك وقد صرح بقوله والقابل لا يكون  
الا بالفيض الاقدس وانما لم يقل وما بينهما تحقيقا لما ذهب اليه من ان العالم كله  
عرض لا يبقى زمانين اذ لا ين حينئذ وهو ابتداء وانتهاء بالجهتين ومقصوده  
رضى الله عنه من هذا الكلام بيان كمال احاطة الحق للاشياء ليزول ما ذهب  
اليه من العقول الضعيفة من ان الكون اذا كان سببا لرؤية الحق عينه كان  
محتاجا اليه للحق تعالى في حصول ذلك الكمال له تعالى عن الاحتياج الى ما سواه  
وليزول الشبهة العارضة لها من ان ما ذكرتم من القوابل ليست باثر للحق تعالى  
لان القوابل هي الماهيات والماهيات ليست بمجموعة فلم يجوز في استكمال بعض  
كالاته ان يتخذ اسبابا مغايرة لذاته تعالى خارجة عن صنعه فلما قال وما بقى الا قابل



الى قوله فاقضى الامر زالت الشبهتان معاً لثبوت ان كونه محتاجا اليه من الله تعالى وان القوابل فائضة منه بالفيض الاقدس فالله تعالى قادر بذاته على ايجاد الكمالات التي توجد بسبب الغير لكن وجودها به اكمل من وجودها بدونها ولذلك وقعت به ولم تقع بدونها فلا نقص في حق الله تعالى في استكمال ذلك الكمال بالعالم بل هو من اكمل كماله اذ كله صنيع الحق سواء كان فائضا بالفيض الاقدس او المقدس فسبحان الله دبر العالم بالعالم كما لا نقص في احتياجه الى صفاته في ايجاد الخلق اذ كلها ليست غير ذاته تعالى والتعبير بلفظ الاحتياج في حقه تعالى وان كان سوء الادب لكن يقتضى بيان المحل لتلك العبارة والله اعلم وقول الشارح والمراد بالامر المأمور بالوجود بقول كن كما قال الله تعالى ﴿ انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ﴾ لا يتناول الفيض الاقدس لان الامر بالشيء لا يمكن الا بعد التعيين بالشيئية وامتيازها عن الامر ولا تعين ههنا اللهم الا ان يحمل على التحقيق قوله ( فاقضى الامر ) جواب لما شاء يعنى لما شاء الحق ان يرى عينه في كون جامع موجد للعالم كمرآة غير مجلوة اقتضى الامر اى الرؤية او الحكم الالهى او الحب الذاتى الذى كان منشأ للرؤية المطلوبة او جواب لشرط محذوف يعنى اذا كان الحق تعالى اوجد العالم كمرآة غير مجلوة اقتضى الامر ( جلاء مرآة العالم ) اى الوجه الذى يلى الحق فان مرآة العالم منه لا من الوجه الذى هو التعين الامكانى بل الامر اقتضى عدم جلالته ليجوز الرؤية فيه من طرف الجلاء فلا بد منه كما لا بد منه ويجوز ان يكون اضافة الاسم الى المسمى اى المرآة المسمى بالعالم \* واعلم ان الله تعالى حرم على الانسان بعض الافعال واحل بعضها فاذا فعلت فعلاً شرعياً وجد منه شئ وجود شئ مسوئى لارواح فيه وهو بمنزلة قوله وقد كان اوجد العالم كله وجود شئ مسوئى لارواح فيه فاقضى الامر جلاء ذلك الموجود وهو بمنزلة قوله فاقضى الامر جلاء مرآة العالم فكان جلاؤه نور الاسم الذى يحكم عليك فى صدور هذا الفعل منك وهو بمنزلة قوله فكان آدم عين جلاء تلك المرآة فحينئذ رأيت نفسك فى فعلك فاذا رأيت نفسك رأيت ربك لانك تعرفه الرسمي فاذا رأيت

ربك فقد رأى ربك نفسه في مرآة فعلك كما رأى في مرآة العالم فعلى هذا  
يجرى فعلك على طريق فعل الله تعالى وينتج نتيجة فعله وإذا تحققت بإخلاقه وفعلت  
ما أمره وأعطيته ما طلبه منك وهو المرآة على نوع مخصوص بحسب الفعل  
المخصوص والوقت المعين فقد وجدت سعادة بسبب اطاعتك الشرع لا غير  
لاجل هذا أمر منها ما أمر بخلاف ما إذا ارتكبت المعاصي فإنه وإن كان يوجد  
شيء منها لكن لا يمكن به السلوك بهذا المسلك فلا يكون مرآة لصاحبها وربّه  
والمقصود منك ليس الا هو لذلك نهى منها ما نهى فتحفظ فإن هذه المسئلة روح  
الشرعية وركن الطريقة فمن عرفها على وجه اليقين برى عن شبهات المباحين  
(فكان آدم) أي الروح الكلي (عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة)  
ليحصل المطلوب من تلك الصورة وهو رؤية الله تعالى ذاته بها فإنه بدون الجلاء  
لا يحصل هذا المطلوب (وكانت الملائكة) أي كل ما يطلق عليه اسم الملك  
فيتناول الملائكة المهيمون وغيرها من الاملاك وقد انجز الكلام الى بيان القوى  
ليكون توطئة لذكر ما جرى بين الملائكة وآدم حتى نتعلم الادب مع الله تعالى  
لذلك خص ذكر القوى بالملائكة لعدم هذه الفائدة في غيرها وعدم انضباطها  
لكثرتها لذلك قال (من بعض قوى) يعني ان الملائكة مع كثرتهم بعض قوى  
(تلك الصورة) الى حد يقبل التبعيض والتصنيف وهو كناية عن عدم الاحصاء  
التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم) أي الصوفية (بالانسان  
الكبير) فتكون الملائكة تابعة لآدم في المعنى لذلك امرت بالسجود لطابق  
الصورة بالمعنى (فكانت الملائكة له) بالنسبة الى الانسان الكبير وهو صورة  
العالم (كالقوى الروحانية والحسية التي هي في النشأة الانسانية) العنصرية  
فلا محذور في اسناد الزعم الى النشأة في قوله فيما تزعم حتى احتاج الكلام الى  
تقدير المضاف من الادل او الافراد لكون المراد النشأة الموجودة في الخارج  
لان النشأة الكلية الموجودة في العقل (وكل قوة منها) أي من القوى الروحانية  
والجسمانية التي في النشأة الانسانية ولا حاجة لتعميم القوى الى ما خرج من  
النشأة الانسانية لان المراد بيان المشبه به وهو القوى الانسانية ليعرف



منه احوال المشبه وهو القوى الخارجة عن النشأة الانسانية كالملائكة  
التي نازعت في آدم (محجوبة بنفسها) لذلك (لا ترى) اى لا تعلم (افضل من  
ذاتها) بل تعلم ان ذاتها افضل من غيرها وترجع بذلك نفسها على غيرها وليس  
ذلك العلم صواباً منها (وان فيها) اى فى النشأة (فيما تزعم) اى فى زعمها وهو  
بدل الاشتغال من قوله فيها وهو خبر ان فلان معنى لبيان الشارح قوله فيما تزعم بقوله  
كفى زعمها (الاهلية) منصوبة على انها اسم ان (لكل منصب عال ومنزلة رفيعة لما  
عندها من الجمعية الالهية) فلا ترى افضل من ذاتها فادعت انها مستحقة بها  
بالفعل لاحتجابها بالجمعية الالهية كما احتجبت قواها بنفسها لكن هذه الدعوى  
والزعم ليس بصواب منها فان الانبياء واهل التحقيق اذا ادعوا لا يدعون الا  
ما يتحققون به فلم يكن الانسان اهلاً بالفعل بمنزلة رفيعة الا بالتحقق بها  
وبعد تحصيلها بمباشرة الاسباب لاسبب الجمعية الالهية اذ ما من موحود  
الا وعنده من الجمعية الالهية فى التحقيق وانما اختصت بالذكر بالنشأة  
لظهورها فيها دون غيرها (بين ما يرجع من ذلك) اى هذه الجمعية حاصلتها  
ودائرة بين شئ يرجع ذلك الشئ فمن زائدة فى الموجب على مذهب  
ابى الحسن وانما اختاره مع ان سيويه لم يحجز ذلك لمشابهة هذا الكلام صورة  
بالنفي اوليجانس ما قبله (الى الجنب الالهى) وهو الحضرة الواحدة  
(وبين شئ) يرجع ذلك الشئ (الى جانب حقيقة الحقائق) وهى الحضرة  
الامكانية وفى قوله (وفى النشأة الحاملة لهذا الاوصاف الى ما يقتضيه الطبيعة  
الكلية) تقديم وتأخير وتقدير الكلام هكذا وبين شئ يرجع ذلك الشئ الى  
ما يقتضيه الطبيعة الكلية فى النشأة العنصرية الحاملة لهذه الاوصاف اى  
القوى الروحانية والجسمانية جميعاً (التي) اى الطبيعة الكلية (حصرت  
قوابل العالم) اى صورته القابلة لارواح (كله) تأكيد (اعلاه) وهو العالم  
الروحانى (واسفله) وهو العالم الجسمانى وهو مبدأ الفعل والانفعال  
والقابلة بجميع التأثيرات الاسماءية والمراد بمقتضى الطبيعة الكمالات الحاصلة  
لمن عنده هذه الجمعية وانما اختار التقديم والتأخير لتلايتهم فى اول التوجه

ان تكون الصفة صفة لغير موصوفها\* ولما كانت هذه المسئلة محل دقة واشد صعوبة واهم مهم من مسائل الكتاب اعلم للطالين من اهل العقل الطريق الموصل اليها ونفى الطريق الغير الموصل حتى تركوا نظرهم العقلي وتمسكوا باسباب الفن و اشار اليها فقال (وهذا) المذكور امر (لا يعرفه) على ما هو عليه (عقل بطريق فكري بل هذا الفن) بجميع مسائله (من الادراك لا يكون) اي لا يحصل للعقل (الا عن كشف آلهي) فهذا المذكور لا يعرفه العقل الا بالكشف الآلهي لانه مسئلة من مسائله بل هو أم الفصوص واصل جميع مسائل الفن فيحتاج الى الكشف كمال الاحتياج (منه) اي من الكشف (يعرف) على الوجه اليقين (ما اصل) يعني اي شئ حقيقة (صور العالم) المسوأة القابلة لارواحها وهي حقيقة الحقائق كلها وهي الذات الآلهية من حيث اسماؤه الحسنى منه متعاقب يعرف قدم للحصر\* فان قلت ان كان الطالب من اهل النظر فلا حظ له من الفن لانه قال في حقه لا يعرفه عقل وان كان من اهل الكشف فلا يحتاج الى ابراز الكتاب لانه قال في حقه الا عن كشف فسامعني قوله واخرج به الى الناس ينتفعون به حكاية عن الرسول عليه السلام وقوله ثم منوه على طالبيه باسناده الى نفسه قلت اما اهل النظر فيحصل له في قراءة ذلك الكتاب من اهل الكشف واليقين منافع كثيرة وان لم يحصل له كمال المنفعة فيدخل تحت قوله تعالى (اولئك السمع وهو شهيد) بسبب قراءة كماله يخفى واما اهل الكشف فيحتاج الى مطالعة الكتاب في ادراك المعاني المتبعة بالفاظ منتظمة فيه فلا يكفي مجرد كشفه بل مع مطالعته ان كان من اهل المطالعة او القراءة ان كان من اهله فان مفردات القرآن الكريم واجزائه معروفة للعرب قبل نزول القرآن العظيم واما المعاني المينة بالقرآن الحكيم فيحتاج في ادراكها الى الكلام القديم فهذا الكتاب كرامة قولية له لا يأتي مثله في هذا الفن احد من المصنفين لاقبله ولا بعده فلا يتصور ادراك هذه المعاني بالكشف الا من جهة كماله يصل العلم الى معاني القرآن الا من الجهة القرآنية فمن لم يصل اليه بعد ابرازه مع القدرة فلا نصيب له من معانيه ولو كان اهل كشف فاجتهد فان المراد بابراز الكتاب منفعتابه



فهو مأمور بالإبراز بصيغة الامر لحضوره فيه بقوله خذوه واخرج به الى الناس ونحن مأمورون بصورة الغية لغيتنا فيه بقوله ينتفعون به فوجب به علينا الانتفاع الكامل والناقص بعد ابراز الكتاب سواء في احتياج الانتفاع فلا يلىق لنا ترك امر الرسول عليه الصلاة والسلام ( فسمى هذا المذكور ) وهو الكون الجامع ( انساناً وخليفة فاما انسانيته فلمعموم نشأته ) وهى المرتبة الجامعة بين النشأة الروحانية وهى على صورة الحق والجسمانية وهى من حقائق العالم وصوره ( وحصره الحقائق كلها ) من الالهيات والكونيات فانه حينئذ يونس جميع الحقائق فهو من الانس ( وهو ) بيان لوجه تسمية اخرى ( للحق بمنزلة انسان العين ) بفتح الهمزة ( من العين الذى به يكون النظر وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا ) اى فلاجل انه للحق بمنزلة انسان العين من العين ( سمي انساناً ) بكسر الهمزة للفرق ( فانه ) تعليل لقوله وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين اى ان الشان ( به ) اى بالمذكور لا يعتبره ( نظر الحق الى خاقه ) اى الى موجوداته الخارجية بعد ايجادها به فالمقصود الاصلى بايجاد الانسان الكامل النظر به وهو النظر بالغير فان النظر بالذات لا كالنظر بالواسطة الى خلقه فاحب النظر اليهم بالحب الذاتى ( فرحمهم ) بسبب نظره الحى اليهم واعطى حوائجهم على حسب استعدادهم وانما قال فرحمهم مع ان المقصود يتم بدونه وهو بيان لوجه التسمية اشارة الى ان نظر الحق الى عباده نظر عناية ازلية فان الله تبارك وتعالى احب ان ينظر اليهم على الدوام بحسب العوالم ومن لا يحب شيئاً لم ينظر اليه فنظر اليهم بعد ايجادهم بسبب حبه فرحمهم بسبب نظره ففيه بشارة للمذنبين حتى لا يقطعوا من رحمة الله وانما فسرنا الخلق بالموجودات فان النظر بالغير لا يتعلق بالمعدوم كالصورة الحاصلة فى المرآة فانه لا يتعلق النظر بها الا بعد وجودها فى المرآة فان ما ل النظر ونتيجته الرحمة والشفقة للمنظور اليه الذى يمسى العذاب ولو مغضوباً للناظر فضلاً عن ان يكون محبوباً له بخلاف العلم الخالى عن النظر فهو نظر الرحمة والشفقة لانظر الوجود ولو كان نظر الوجود كما قال الشارح

رحمه الله لكان المناسب ان يقال حينئذ فانه به نظر الحق الى الماهيات اى المعدومات  
 لان الخلق لا يطلق على المعدوم ويقال فوجدتهم مكان فرحمهم كما قال الشيخ  
 في التديرات الا لهية القطب معلوم غير معين وهو خليفة الزمان ومحل النظر  
 والتجلى ومنه يصدر الآثار على ظاهر العالم وباطنه وبه يرحم من يرحم ويعذب من  
 يعذب (فهو الانسان) لكونه سبباً لنظر الحق به الى خلقه (الحادث) بالحدوث الذاتي  
 لعدم اقتضاء ذاته الوجود (الازلى) لكونه غير مسبوق بالعدم الزمانى (والنشأ  
 الدائم الابدى فلا انتهاء له) بحسب المستقبل كالا ابتداء له بحسب الماضى هذا  
 باعتبار النشأة الروحانية واما باعتبار النشأة الجسمية لا ازلى ولا ابدى  
 (والكلمة) لكونه مركباً من الحروف العاليات بالنشآت الروحانيات (الفاصلة)  
 الحافظة من الثلاثى بين حضرتى الوجود والامكان (الجامعة) بجميع الحقائق  
 الالهية والكونية (قم العالم بوجوده) اى بالانسان لكونه آخر العمل منه  
 يدل عليه قوله الذى هو محل النقش (فهو من العالم كقص الخاتم من الخاتم الذى  
 هو محل النقش والعلامة التى بها) لا بغيرها (يحتم الملك على خزائنه وسماه)  
 الله تعالى (خليفة) بقوله تعالى (انى جاعل فى الارض خليفة) (من اجل هذا)  
 اى من اجل كونه من العالم كقص الخاتم من الخاتم او من اجل كونه متصفاً بالصفات  
 المذكورة (لانه) تعليل لقوله فهو من العالم كقص الخاتم من الخاتم (الحافظ  
 خلقه كما يحفظ الختم الخزان فما دام ختم الملك عليها لا يجسر احد على فتحها  
 الا باذنه فاستخلفه فى حفظ العالم) وكان هو الحافظ قبله (فلا يزال العالم) اى  
 عالم الدنيا محفوظاً مادام فيه (هذا الانسان الكامل) لانه من اكمل كمالاته  
 تدبير العالم بالعالم (الاتراء) وهواراة الدليل للمحجوبين يكون العالم محفوظاً  
 بالانسان الكامل وخيراً ببدونه (اذا زال وفك) هذا الختم (من خزانة الدنيا  
 لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها) بأسرها دفعة واحدة الى  
 الشهادة الدنيوية (والتحقق بعضه) اى جزء ما خرج من الخزينة او جزء العالم  
 (ببعض) اى بجزء منه اى لا يمازجان فارت السماء وسيارت الجبال وخربت  
 الدنيا لعدم الامتزاج الاعتدالى بين اجزائها (وانتقل) الامر الالهى



والموجود بالوجود الدنيوي بسلب هذا الوجود عنه (الى الآخرة) بنقل  
 الخليفة اليها فيكون كل ما كان موجوداً بالوجود الدنيوي موجوداً بالوجود  
 الاخرى (فكان ختماً على خزانة الآخرة ختماً ابدياً فظهر) اليه تعالى  
 (جميع) ما حصل (في الصور الالهية) بحيث يكون كل فرد فرد من افراد العالم  
 مظهر الاسم من اسماء الله تعالى وهي العالم بأسره (من الاسماء) وهي سره  
 كما قال ويظهر اليه سره بيان لما (في هذه النشأة الانسانية فجازت رتبة الاحاطة  
 والجمع بهذا الوجود) الجامع بين حقائق العالم وبين الاسماء الالهية  
 فشاهد عنه من حيث اسماء الحسنی في هذه النشأة على ما اقتضاه ذاته  
 وهو رؤية ذاته من حيث اسمائه في كون جامع فهذه هي الكلمة الالهية  
 والكون الجامع الذي اقتضى ذاته ان يرى عنه من حيث اسمائه الحسنی  
 على ما سبق ذكره (وبه) اي وبهذا الوجود الجامع وهو وجود آدم دون  
 غيره (قامت الحجة على الملائكة) لاقتضاء ذوابهم اقامتها عليهم  
 لاحتجابهم بانفسهم فبعد اقامة الحجة عليهم زال حجابهم فعرفوا مرتبتهم  
 وعلموا ان الله تعالى اسماء ما وصل علمها اليها فاعترفوا بقصورهم وعجزهم  
 بان (قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمنا) اه (فحفظ) واعمل فانه كفالك واعظاً  
 (فقد وعظك الله تعالى بغيرك) وهو الملائكة (وانظر) بنظر العبرة الى قصة الملائكة  
 مع آدم التي سنذكره وازجر نفسك عن مذمة الغير والدعوى التي ما انت متحقق  
 بها وسوء الادب مع الله حتى لا تكون عبرة لغيرك كما تكون غيرك عبرة لك  
 هذا معنى قوله (من اين اتى على من انى) واتى وجاء تستعملان معنى الفعل  
 يعنى من اين فعل على من يقع (عليه) الفعل على وجه التوبيخ والملائكة فانه  
 قد هلك من هلك وبوخ من بوخ وامثال هذه الصفات التي تصدر من عدم العلم  
 بانفسهم ومرتبة غيرهم ولما كانت هذه القصة اعظم القصص موعظة وهدى  
 للناس واهم للطالين اوصى اولاً بالحفظ والنظر ثم شرع الى بيانها بقوله  
 (فان الملائكة لم تقف مع ما تعطيه) ما تظهره للحق من جميع اسمائه (نشأة هذه  
 الخليفة ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الدائية) التي لا تحصل



الافى نشأة الخليفة وهى العبادة بجميع الاسماء والصفات اى لم تطلع عليهما  
 فالوقوف ههنا بمعنى الشعور والاطلاع وكذلك المذكور بعده لان تجربتهم  
 ودعوتهم التسبيح والتقديس مسبب عن عدم علمهم بما ذكر فقد عدى بمع  
 باعتبار تفصيله معنى الثبوت ( فانه ما يعرف احد من الحق الاما تعليه ذاته ) تحليل  
 للمعطوف والمعطوف عليه معاً اى لا يعرف احد الحق الا بحسب معرفته بنفسه  
 ولا يعبد الا بحسب علمه ( و ) الحال ان ( ليس للملائكة جمعية آدم ) حتى يحصل فيها  
 ما يحصل فيه من العبادات الذاتية فاستقنى بوجودها عن وجود آدم فلا بد من وجود  
 آدم ليحصل مقتضى الذات الالهية فلا مانع لحصول مقتضى الذات فهم ارادوا  
 ان يمنعوه بقولهم ( اتجعل فيها من يفسد فيها ) لعدم علمهم بما ذكر وظنهم انفسهم  
 كفاية لمصلحة العبادات حيث قالوا ( ونحن نسبح بحمداك ونقدس لك ) ( ولا وقفت  
 مع الاسماء الالهية التى تخصها ) تخص الملائكة بها ( وسبحت الحق بها وقدرته )  
 اى لا تطلع باختصاصهم باسمائهم واختصاص تسبيحهم بها ( وما علمت ان لله  
 تعالى اسماء ما وصل علمها اليها فما سجدته ولا قدرته ) لحصرهم الاسماء والتسبيح  
 والتقديس فيما هم عليه ( فغاب عليها ما ذكرناه وحكم عليها هذا الحال )  
 فاخرجهم عن حد الاعتدال ( فقالت من حيث النشأة ) الخاصة بهم ( اتجعل  
 فيها من يفسد فيها وليس ) ما قالوا فى حق آدم من الافساد وسفك الدماء  
 ( الا النزاع ) اى نزاع آدم عليه السلام مع الحق ( وهو ) اى هذا النزاع ( عين  
 ما وقع منهم فما قالوه فى حق آدم ) من المخالفة والمنازعة لا مر الحق ( هو  
 عين ما هم فيه مع الحق ) وهذا من اعطاء نشأتهم ( فلو لا ان نشأتهم تعطى لهم  
 ذلك ) المذكور ( لما قالوا فى حق آدم ما قالوه ) وفيه اعتذار من جانبهم  
 ( ولكن لا يشعرون ) انهم كانوا اصحاب النزاع بقولهم اتجعل و ذكر الشعور  
 دون العلم يدل على ان نزاعهم مع الحق تعالى قد بلغ غاية الظهور فكان  
 كالمحسوس المشاهد فاذا لم يشعروا بخالدة انفسهم مع الحق لم يعرفوا نفوسهم  
 واحوالهم ( فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ) ربهم ولم يعلموا ( ولو علموا ) ربهم  
 ( لعصموا ) عن قولهم فى حق آدم كما عصموا بعد العلم باظهار الحجة عليهم ( ثم لم

يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح ( وثم لبعد مرتبة دعوى التزكية عن التجريح لان فيه ارتكاب النهي ظاهراً كقوله تعالى ( فلا تزكوا انفسكم ) بخلاف قولهم أن يجعل فيها وحتى للتجاوز عن الحد وفيه نوع من التشنيع والتوبيخ ( و ) الحال ان ( عند آدم ) كان ( من الاسماء الالهية ) بيان لقوله ما هو اى مفاعل للظرف ( ما لم تكن الملائكة ) مشتملة ( عايبها ) ولم يكن تلك الاسماء عند الملائكة يعنى ما علمت الملائكة هذه الاسماء التى علمها آدم ( فمما سمعت ربها بها ولا قدسته عنها تقديس آدم وتسبيحه ) مع انهم طهروا عليه بدعوى التسبيح والتقديس بقولهم ( ونحن نسبح ) فادعوا ما لم يتحققوا به ولم يكونوا بحال ولا على علم منه وتركوا الادب مع الله فوقعوا فى الخجالة بعد ان كشف احوالهم اليهم لذلك ( قالوا سبحانك لا علم لنا ) ( فوصف الحق ) فحكي ( لنا ) الحق فى القرآن الكريم ( ماجرى ) من احوال الملائكة و آدم ( لنقف عنده ونتعلم الادب ) مع الله تعالى كي نقف عند الحق تعالى ونتأدب معه ونهتدى ولا نتجاوز الحد ( فلان دعى ما نحن متحققون به وحاوون ) اى ومشتغلون ( عليه ) مع صدقنا فى دعوانا قوله ( بالتقيد ) متعاق بلا ندعى ( فكيف ان نطلق فى الدعوى فنعم بها ما ليس لنا بحال ولا نحن منه على علم فنفتضح ) لظهور عيوبنا عند انكشف احوالنا ( فهذا التعريف الالهى ) وهو قصة آدم عم مع الملائكة ومن فى قوله ( مما ) للتبويض اول التبيين اى بعض ما ( ادب الحق به عباده الادباء الامناء الخلفاء ) فان غيرهم لا يتأدب بمثل هذه التعريفات الالهية وهى ايراده قدس سره هذه القصة فى كتابه دلالة على كمال علمه وادبه مع الله عز وجل وحسن خلقه مع الناس وهى ان المؤمنين الذين نازعوا وطعنوا فى اظهار المعانى التى لا يعرفها عقل بطريق نظر فكرى بمنزلة الملائكة الذين نازعوا وطعنوا فى آدم فنفسه قدس سره بمنزلة آدم فكما كان آدم لا يغضب على الملائكة بسبب قولهم فى حقه ( أن يجعل فيها ) فكذلك الشيخ لا يغضب على الذين يظنون السوء فى حقه لتحققه بقوله تعالى ( والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس ) فكما ان ما قالوه فى حق آدم عين مخالفتهم لامر الحق فكذلك المؤمنون الذين



قالوا في حقه من الذم واللعن عين مخالفتهم لامر الحق لان ابراز الكتاب لا يكون  
الا عن امر الله فمن ظن السوء في حقه ونسب اليه ما لا يليق للمؤمنين ان يتصفوا به  
يخفى عليه الاقتضاح في وقت المعاينة يخبر عنه قوله فنقتضح\* ولما فرغ عما وجب  
تقديمه من حكاية الملائكة وغيرها شرع في المقصود فقال (ثم نرجع) من القصة  
(الى) بيان (الحكمة) الالهية (فقول اعلم) قال مولانا قلمي في شرح  
مفتاح الغيب للشيخ صدر الدين القونوي اعلم تاييه وايقاظ لاهل الطالب والترقى  
على التوجه الكامل والاقبال التام على اصغاء ما يرد بعده بقلب حاضر وائما  
الى جلالة قدره (ان الامور الكلية) اى الصفات المشتركة بين الحق  
والعبد التى يتحقق الارتباط بها بينهما (وان لم يكن لها وجود  
في عينها) اى وجود خارجي في نفسها (فهى معقولة معلومة بلا شك  
في الذهن) فكانت موجودة بالوجود الذهني (فهى باطنة) متممة  
الوجود في الخارج من حيث كونها معقولة لكنها (لا تزول) لانفك (عن  
الوجود العيني ولها) اى للامور الكلية (الحكم والاثار) لانها صورة  
الاسماء الالهية فكانت علة (في كل ماله وجود عيني بل هو) بل الامر الكلي  
باعتبار الوجود الخارجي (عينها لا غيرها) ترق في الارتباط فان كمال الارتباط  
ونهايته الاتحاد وفيه بشارة عظيمة لنا اللهم ارزقنا فكان قوله (اعنى اعيان  
الموجودات العينية) تفسير لضمير عينها (ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها)  
مع كونها عين الاعيان الموجودة في الخارج كالم تزل عن كونها عينها مع كونها  
معقولة في حد ذاتها فاذا كان الامر كذلك كانت هي ذى الجهتين (فهى الظاهرة  
من حيث اعيان الموجودات كما هى الباطنة من حيث معقوليتها) فاذا كان كذلك  
(فاستاد كل موجود عيني) في اظهار كالاته قوله (لهذه الامور) الكلية متعلق  
بالاستناد فاستاد مبتدا خبره محذوف لعمومه وهو موجود اى استناد كل  
موجود عيني لهذه الامور الكلية موجود (التى لا يمكن رفعها عن العقل  
ولا يمكن وجودها في العين وجوداً تزول به) اى تزول الامور الكلية  
بسبب الوجود العيني (عن ان تكون مقولة) بل يمكن وجودها في العين وجوداً

والمراد به والله اعلم رتب الدين احمد المرمى شارح تجارى مات في مصر اه

لا تزول به عن كونها معقولة كوجودها في الاعيان الموجودة فانه لا يخرج عن  
ان تكون معقولة بخلاف الموجودات العينية فانها موجودة بوجود تزول به عن  
كونها معقولة ( وسواء كان الموجود العيني موقتا او غير موقت ) تعميم للاستناد  
الى قسمي الموجود العيني ( نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلي نسبة  
واحدة ) بيان لاستواء نسبتي القسمين الى الكلي ( غير ان هذا الامر الكلي يرجع  
اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلب حقائق تلك الموجودات  
العينية ) هذا استثناء منقطع بيان لاستناد الامر الكلي الى الموجودات حتى  
نعلم ان الارتباط كان من الطرفين ( كنسبة العلم الى العالم والحياة الى الحي )  
تمثيل للارتباط السابق بيانه و ابراز في المحسوس المشاهد لا تأكيد ( فالحياة  
حقيقة المعقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة كما ان الحياة متميزة عنه  
ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحياة فهو الحي العالم فنقول في الملاك ان له  
حياة وعلما فهو الحي العالم فنقول في الانسان ان له علما وحياة فهو الحي  
العالم وحقيقة الحياة واحدة وحقيقة العلم واحدة ونسبتهما الى العالم والحي نسبة  
واحدة ونقول في علم الحق تعالى انه قديم وفي علم الانسان انه محدث ) ولما بين  
الارتباط بين المعدومات والموجودات من الطرفين امر بالنظر فيه لعظمة شان  
هذا الامر وكونه من الامور العجيبة فان الارتباط بين المعدوم والموجود امر عجيب  
فقال ( فانظر الى ما احدثته الاضافة ) من الحكم في هذه الحقيقة الواحدة فان  
لكل منهما اثر في الآخر باعتبارنا الاضافة والنسبة بينهما فان اعتبرنا انفرادها  
لا يحصل لهما هذا الحكم : ولما كان الارتباط اعظم مسئلة من مسائل العلوم  
الالهية لكونه دليلا على الارتباط بين الحق وعباده تعالى اجمل ذكره او لا ثم  
فصل وكرر امر الوصية بالنظر ( فقال فانظر الى هذا الارتباط ) الحاصل  
( بين المعقولات والموجودات العينية ) اي فانظر بعين البصيرة واعتبر فانه  
واجب النظر والعبرة كيف يحصل الحكم من احدهما المتضادين الى الآخر وكيف  
يحكم احدهما على الآخر ( فكما حكم العلم على من قام به ان يقال انه عالم حكم  
الموصوف به على العلم بانه حادث في حق الحادث وقديم في حق القديم فصار كل



واحد محكوماً به ومحكوماً عليه) بيان لما نظر اليه ونتيجة للكلام السابق \* ولما لم يقبل  
 الامور الكلية كل الحكم من الموجود العيني اراد ان يبينه واعاد ما علم ليتفرع عليه  
 قوله فتقبل الحكم فقال (ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة  
 العين) اي لا عين لها في الخارج يسمى بالحياة او العلم (موجودة الحكم) على  
 الموجود العيني (كما هي محكوم عليه اذا نسبت الى الموجود العيني) وكون  
 المعدوم مؤثراً في الموجود ومؤثراً فيه وكذلك الموجود مؤثراً فيه ومؤثراً منه  
 من عجائب قدرة الله تعالى ان في ذلك، لبرة لاولى الانصار (فتقبل) هذه الامور  
 الكلية (الحكم) ن الاعيان الموجودة (في) اتسابها الى (الاعيان الموجودة  
 ولا تقبل التفصيل) اي التعدد (ولا التجزى) اي الانقسام والحال انها من  
 احكام الموجودة العيني (فان ذلك) التفصيل والتجزى (محال عليها فانها بذاتها)  
 موجودة (في كل موصوف بها) فلا يمكن التعدد في نفسها باعتبار تعدد  
 موصوفاتها، ولما كان في هذا الكلام نوع خفاء اراد ان يبينه على الوجه الاوضح  
 وبرزه بقوله (كالانسانية) وهي حقيقة معقولة وكلى طيبي للانسان موجود  
 (في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص) مع انها (لم يتفصل ولم يتعدد بتعدد  
 الاشخاص ولا برحت معقولة) ولا زالت معقولة مع كونها موجودة في موصوفاتها  
 ولما بين اصلا كلياً وهو الارتباط بين الموجودات والمعدومات لتوقف ما هو  
 المقصود عليه وهو الارتباط بين الحق والخلق اراد ان يبين ما هو المقصود  
 بقوله (واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود  
 عيني قد ثبت) (الحال) (هي نسبة عدمية) لا وجود لها في الخارج بدون موصوفاتها  
 (فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه على كل حال بينهما  
 جامع وهو الوجود العيني وهناك) اي بين الموجودات جامع حذف الخبر  
 وهو جامع لدلالة قرينة الحال عليه فائمه اي ليس بين الامور الكلية وبين  
 الموجودات العينية (جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع وبالجامع) اي  
 بوجود الجامع (اقوى واحق) فظهر ان وجود الارتباط بين الواجب  
 والممكن اقوى واحق لوجود الجامع وهو الوجود العيني وشرع في بيان

ذلك بقوله (ولا تشك ان المحدث) الموجود الخارجى (قد ثبت حدوثه) اى واقتضاه  
 فى وجوده (الى محدث) اى موجود (احدته) اى اوجده (لا مكانه لنفسه فوجوده)  
 كان بالضرورة (من غيره) وهو واجب الوجود لذاته (فهو) اى المحدث  
 (مرتبط به) اى بالله تعالى (ارتباط افتقار فلا بد ان يكون) ذلك المستدالى  
 (لذاته غنياً فى وجوده بنفسه غير مقتصر) الى غيره كما ثبت فى موضعه بالادلة  
 القطعية (وهو) اى واجب الوجود (الذى اعطى الوجود) قوله (لذاته)  
 متعلق باعطى اى اعطى الوجود لذاته لا غيره (لهذا الحادث فاناسب) هذا  
 الحادث الى الواجب الوجود لذاته انتساباً ذاتياً اى احتاج اليه فى وجوده  
 احتياجاً ذاتياً فكان ذلك الواجب مقتضياً لهذا الحادث اقتضاء ذاتياً  
 (ولما اقتضاء) اى اقتضى الواجب الوجود هذا الحادث قوله (لذاته)  
 متعلق باقتضى (كان) الحادث (واجباً به) اى بالواجب الوجود  
 والاقتضاء ههنا بمعنى الاعطاء لا بمعنى الايجاب كما قال الذى اعطى  
 الوجود او بمعنى الايجاب بحسب تعلق الارادة (ولما كان استناده) اى  
 الحادث قوله (الا من ظهر عنه) متعلق بالاستناد قوله (لذاته) متعلق بكان  
 (اقتضى) الحادث اقتضاء ذاتياً (ان يكون) اى ان يتكون ويوجد (على صورته)  
 اى على صفة موجوده (فيما ينسب) الحادث (اليه) الى موجوده (من كل  
 شئ من اسم وصفة ماعدا الوجوب الذاتى فان ذلك لا يصح للحادث) والالكان  
 واجباً لاحداثاً وان كان واجب الوجود (ولكن وجوبه بغيره لنفسه) والا  
 لم يكن ممكناً بل واجباً بالوجوب الذاتى (ثم ليعلم انه لما كان الامر على ما قلناه  
 من ظهوره) اى الحادث (بصورته) اى بصفة الحق (احاطنا تعالى  
 فى العلم به) اى بالحق (على النظر) اى على طريق الاستدلال (فى الحادث)  
 من الافاق والانفس لامتناع العلم به الا بالنظر اليه (وذكر انه ارانا آياته) وهى  
 آثار اسمائه وصفاته (فيه) اى فى الحادث فكان الاستدلال واجباً عايناً بالامر  
 الالهى فاطعنا امره لتحصيل معرفته (فاستدلانا) استدلالاً من الاثر الى المؤثر  
 (بنا) بسبب نظرنا فيها (عليه) اى على الحق فحينئذ لا بد لنا ان نحكم عليه



بوصف على ما يقتضيه طريق الاستدلال قوله عليه يتعلق بالاستدلال (فما وصفناه)  
 اى فما حكمنا عليه (يوصف) من الاوصاف (الا كنا نحن) وجدنا قينا ووصفنا  
 انفسنا (ذلك الوصف الا الوجوب الذاتى الخاص) بالحق فانه لا يوجد قينا ولا توصف  
 انفسنا به فاذا استدللنا عليه على هذا الطريق علمناه بنا ومانا (فلما علمناه) بنا بسبب علمنا  
 انفسنا (نسبنا اليه) اى وصفناه لكل (ما نسبناه اليه) من الاوصاف كالعلم والحياة  
 والقدرة وغيرها لا النقائص الا ما ينسب الحق الى نفسه (وبذلك) اى وبوصفنا  
 الحق بكل ما نسبناه اليه (وردت الاخبارات الالهية) من الآيات والاحاديث  
 النبوية (على السنة التراجيم) وهى سنة الانبياء عليهم السلام فوصف الحق نفسه اى  
 ذاته بكل ما نسبناه اليه فى الاخبارات الالهية (لنا) لاجل استدلالنا عليه فيكون قوله  
 (بنا) متعاقبا بالاستدلال لقوله فاستدللنا بنا عليه و لاجل هدايتنا الى طريق العلم  
 والشهود فيكون قوله بنا متعاقبا بوصف فانا خلقنا على صفة الله تعالى فكنا عبارة عنها  
 فى التحقيق فكان وصفه نفسه بصفة عين وصفه نفسه بنا او بمعناه وصف نفسه بنا  
 او بصفاته فاذا وصلنا بهذا الاستدلال الى الحق شهدناه وشهدنا (فاذا شهدناه شهدنا  
 فيه نفوسنا) لوجودنا فيه لكونه متصفا بنا وهو رؤية الحد فى المحدود او شهدنا نفوسنا  
 فى التحقيق لاشهادنا لانه من حيث اتصافه بنا عين ذواتنا لا غيرنا وهو رؤية  
 الحد متحدا بالمحدود يعنى الشاهد والمشهود واحد فى هذه المشاهدة وهو  
 الاستدلال من الاثر الى المؤثر ومشاهدة الاثر نفسه فى المؤثر اولتسره عنا  
 بنا فلا يقع نظرننا الاعلى لنا عليه (واذا شهدنا الحق) بمشاهدتنا اياه (شهد قينا  
 نفسه) لذلك قال انى استشوقا اليهم لان هذه المشاهدة له لا تحصل بدون  
 مشاهدتنا اياه لانه قينا مظهره وهو رؤية المحدود فى الحد او شهد نفسه كما مر  
 او رؤية المحدود متحدا بالحد يعنى لا اثنينية من هذا الوجه ايضا فانظر الى المرآة  
 كيف تجد فانك اذا نظرت اليها وشهدت فيها صورتك فقد شهدت عينك  
 فهو قوله واذا شهدنا شهد نفسه واذا شهدت صورتك ونظرت اليك فقد  
 شهدت نفسها ففى عينك وانت عينها فهو قوله واذا شهدناه شهدنا نفوسنا\* ولما  
 بين الاتحاد بين العبد والرب من هذين الوجهين شرع فى بيان الافتراق فقال

( ولأنك أنا كثيرين بالشخص ) باعتبار انضمام شخصاتنا الى حقيقتنا النوعية  
 ( و ) كثيرين ( بالوع ) باعتبار انضمام فصولنا المميزة الى حقيقتنا الجنسية ( وانا  
 وان كنا على حقيقة واحدة نوعية ( هي بمعناها قطعاً ان ثم ) اى فى حقيقة واحدة  
 ( فارقاً به ) اى بذلك الفارق ( تميزت الاشخاص بعضها عن بعض ولولا ذلك ) الفارق  
 ( ما كانت ) ما وجدت ( الكثرة فى الواحد ) فاذا حصل الفارق بين الممكنات  
 بعد اتحادها فى حقيقة واحدة ( فكذلك ايضاً ) حصل الفارق بيننا وبين الحق  
 ( وان وصفنا ) الحق ( بما وصف به نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق  
 وليس ) ذلك ( الفارق ) الاقتضارنا اليه فى الوجود وتوقف وجودنا عليه  
 لا مكاناً وغناه عن مثل ما اقتصرنا اليه ( وهو اقتدارنا فى الوجود ( فهذا )  
 الغناء ( صح له الازل والقدم الذى انتفى عنه الاولية التى اياها افتتاح الوجود عن عدم  
 فلا ينسب اليه هذه الاولية مع كونه الاول ) بمعنى مبدأ كل شئ كما  
 ينسب اليه الآخرة بمعنى منتهى كل شئ ومرجعه ( ولهذا ) اى ولاجل  
 انتفاء الاولية عنه بمعنى افتتاح الوجود عن عدم ( قيل فيه الآخر ) فلا  
 قيل فيه الآخر لم يكن له الاولية بهذا المعنى ( فلو كانت اوليته اولية  
 وجود التقييد ) اى افتتاح الوجود من عدم ( لم يصح ان يكون آخر التقييد )  
 اى للممكن بمعنى رجوع الكل اليه لانه حينئذ يكون من الممكنات والممكن  
 لا يرجع اليه شئ فكانت آخريته حينئذ بمعنى الانتفاء والانقطاع وهذا  
 لا يصح ايضاً ( لانه لا آخر للممكن لان الممكنات غير متناهية ) اى غير منعدم  
 بانتفاء لعينه بحسب قوته تعالى قال الشيخ رضى الله عنه فى آخر قص يولية  
 واليه يرجع الامر كله فاذا اخذه اليه سوى له مركباً غير هذا المركب من جنس  
 الدار التى ينتقل اليها فالكل فى قبضته فلا فقدان فى حقه ثم كلامه فكانت  
 الممكنات غير متناهية بهذا المعنى وهو المراد هنا فلا ينافيه الانتفاء بحسب  
 الدار الدنيا فاذا كانت غير متناهية ( فلا آخر لها ) فلا يتصف بالآخرة  
 لمساواة بينها وبين الآخرة فكان الحق آخراً ومنتهى اياها ( وانما كان ) الحق  
 ( آخر الرجوع كل الامر اليه بعد نسبة ذلك ) الامر اليها فاذا كان الرجوع



بعد النسبة اليها فكنا نحن نتصف بالرجوع اليه تعالى في كل آن بحسب كل يوم هو في شأن واذا كان الامر كذلك (فهو الآخر في عين اوليته والاول في عين آخريته) بحيث لا يسبق ولا يتقدم احدهما على الآخر في الرتبة فهو الآخر حيث اول اذ رجوعية الكل اليه ثابت فيه وهو الاول حيث اخر اذ مبتدئية الكل ثابتة فيه فكان اوليته عين آخريته وآخريته عين اوليته ولا كذلك الممكن (ثم لنعلم ان الحق وصف نفسه) في الآية الكريمة (بانه ظاهر وباطن فاوجد العالم) اي الانسان لان المراد بيان الارتباط وكيفية الدليل منا عليه (عالم غيب) وهو بواطننا وارواحنا (و) عالم (شهادة) وهي ظواهرنا وقوانا الظاهرة فكنا بجمع العالمين فليس المراد من ايجادنا على هذا الوجه الا (لندرك) الاسم (الباطن بغيثنا) بسبب ادراكنا غيثنا (والظاهر بشهادتنا) فنعلم قطعاً على طريق الاستدلال من الاثر الى المؤثر بان الحق تعالى هو الظاهر والباطن (ووصف نفسه بالرضاء) بقوله تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه (والغضب) سبقت رحمتي على غضبي فاوجدنا ذارضاء وغضب لندرك الرضاء برضاءنا والغضب بغضبنا وانما لم يذكر هذا الوجه لظهوره مما سبق (واوجد العالم) اي اوجدنا (ذاخوف ورجاء فخاف غضبه ورجو رضاه) لان الخوف لازم الغضب والرجاء لازم الرضاء فينا فتتصف بهما فنستدل على غضبه ورضاه مع كونه منزها عن الخوف والرجاء (ووصف نفسه بانه جميل وذو جلال فاوجدنا على هية) نحصل من جلال الله تعالى في قلوبنا (وانس) حاصل لنا من جماله فتتصف بهما فنستدل على جمال الله تعالى وجلاله مع انهما لا ينسبان اليه تعالى ولا يسمى بهما لكنه يسمى بمبدأهما اي مبدأ الخوف وهو الغضب ومبدأ الرجاء وهو الرضاء وكفى بذلك دليلاً على حصول الارتباط (وهكذا جميع ما ينسب اليه تعالى ويسمى به) سواء كان انتساباً حقيقياً او في الجملة (فبرعن هاتين الصفتين) الجمال والجلال (باليدين اللتين توجهتا منه) من الحق (على خالق الانسان الكامل) لاعلى خلق غير الانسان الكامل فان المتوجه من الله تعالى على خلق غير الانسان

الكامل يد واحدة وانما خلق الله تعالى الانسان بيديه اللتين بمجموعان جميع الصفات اللطيفة والقهرية ( لكونه ) اى الانسان الكامل ( الجامع ) بحسب الحقيقة الكلية التى هى عينه الثابتة ( لحنائق العالم ) اى لحقائقه الكليات التى هى اعيانه الثابتة ( ومفرداته ) لكونه جامعاً لجميع ما يصدق عليه العالم من الجزئيات فاذا وجد الانسان فى الخارج بخلق الله تعالى بيديه ظهر جميع ما فى العالم فى هذه النسخة الشريفة فاقضى شأن الانسان توجه اليدين من الحق تعالى بخلقه فخلق الله تعالى بيديه فانه اعطى كل ذى حق حقه ( فالعالم ) بجميع حقائقه ومفرداته ( شهادة ) اى ظاهر الخليفة وصورته ( والخليفة ) اى الانسان الكامل ( غيب ) اى باطن العالم وروحه المدبر له وهى اى الخليفة وان كان موجوداً فى الخارج لكنه بحسب الحقيقة يكون غيباً وروحاً مدبراً للعالم الكبير الروحاني والجسماني فالعقل الاول اوّل ما يربه الخليفة من عالم الارواح فالخليفة ساطعاً العالم كله ( ولهذا ) اى ولاجل كون الخليفة غيباً ( بحجب السلطان ) عن الحلائق لوجود نوع من معنى الخلافة فيه " لما فرغ عن بيان الارتباط الذى يحصل العالم انما به سر فى بيان الارتباط الذى احتجب الحق عنه فقال ( ووصف ) اى وستر ( الحق نفسه ) وانما فسرنا الوصف بالستر لانه لا يقال فى كل لسان من الانبياء والاواباء الله جسم طبيعى او جسم نورى بل قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ( ان الله سبعين الف حجاب ) ولم يقل الف صفات فلا حظ للوجوب الذاتى فى هذه الاشياء على الوصفية كما لاحظ لنا فى الوجوب الذاتى فظهر ان مراد الشيخ بالوصف الستر او غير ذلك من المعنى المناسب لحضرة الحق واللائق به لا ما اصطلح عليه القوم وانما اختار لفظ الوصف ليجانس ما قبله وينظم كلامه فى مسألة الارتباط فى سلك واحد وهو نوع من البلاغة او المعنى وصف نفسه ( بالحجب الظلمانية ) اى وصف نفسه بالاسماء التى هى مظاهرها او المعنى وصف نفسه بصفات الحجب الظلمانية كما قال جغت ومرضت وغير ذلك مما ورد به الاخبارات الالهية ( وهى الاجسام الطبيعية و ) وصف نفسه بالحجب ( النورية وهى الارواح اللطيفة فالعالم ) دائر ( بين كثيف ) طيبى



( ولطيف ) روحاني ولما وصف نفسه بالحجب الظلمانية والنورية وكتابين  
 كنيف ولطيف احتجب ذاته تعالى غناينا فحجابنا علينا في الحق عين وجودنا  
 وهو معنى قوله ( وهو ) اى العالم ( عين الحجاب على نفسه ) اى على العالم فاذا  
 كان وجود العالم عين الحجاب على نفسه ( فلا يدرك ) العالم ( الحق ادراكه ) اى  
 العالم ( نفسه ) فانه لما انصف بالعالمية فلا يقع نظره على ذوق وشهود الا الى العالم  
 لا اليه تعالى ( فلا يزال ) العالم ( في حجاب لا يرفع ) والا لان عدم العالم كما قال  
 ( ان الله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحتترقت سموات وجهه  
 ما انتهى اليه بصره من خلقه ) ( مع علمه بانه متميز عن موجوده باقتقاره ) يعنى  
 ان هذا الحجاب لا يمنع علمه بان الله واجب بالذات وغنى عن العالم والعالم بذاته  
 مفتقر اليه تعالى قوله ( ولكن لاحظ له ) اى لا علم للعالم علم ذوق ( في الوجوب  
 الذاتى الذى لوجود الحق ) استدراك عن قوله مع علمه فاذا لم يكن له حظ  
 في الوجوب الذاتى ( فلا يدركه ابدأ ) اى فلا يدرك العالم الحق تعالى ابدأ علم ذوق  
 من هذا الوجه فان ذوق النسيء شيئاً في غيره فرع ذوقه ذلك الشيء في نفسه فاذا  
 لا يدركه من هذه الحيثية ( فلا يزال الحق من هذه الحيثية غيره معلوم علم ذوق  
 وشهود لانه لا قدم ) بفتح القاف اى في الاتصاف ( للحادث في ذلك ) الوجوب الذاتى  
 حتى يعلم الحادث الحق علم ذوق وشهود من هذه الحيثية ولو كان ذلك الحادث  
 من اهل الله تعالى فقد لزم من هذا الكلام مسألة مهمة لم تجب بيانها في الكتاب  
 وهى انه كما لاحظ له في الوجوب الذاتى كذلك لاحظ له في الصفات القديمة  
 اذ لا يتصور قدم الصفات مع حدوث الموصوف فلا يدرك العالم الحق ابدأ  
 فلا يزال الحق من حيث القدم غير معلوم علم ذوق وشهود لانه لا قدم للحادث  
 في القدم فعلم الحادث للقديم من حيث القدم ليس من العلوم الذوقية بل بمجرد  
 الاطلاع فاذا لم يكن للحادث قدماً في الوجوب الذاتى لم يكن جامعاً لجميع  
 الصفات الالهية وقد كان الله جمع لآدم بين يديه ( فما جمع الله لآدم بين يديه  
 الا تشريفاً ) على سائر المخلوقات لا لشرفه في حد ذاته فلو لم يشرفه الله تعالى فهو  
 كسائر الموجودات كما ان المكة منسرفة بتشريف الله تعالى والا فهو واد كسائر

الاولدية فلا يكون جمعية الانسان الكامل علة تامة لجمعية الالدين بل لا بد في التشريف  
من تشريف الحق (ولهذا) اى ولكون الجمع للتشريف (قال) الله تعالى  
( لا بليس ما منعك ان تسجد لما خقت بيدي ) فانه مستحق ان تسجد له لشرفه عليك  
لكونك مخلوقاً بيد واحدة وهذا التشريف اى تشريف جمع الالدين مختص  
لا دم ( وما هو ) وليس جمع الالدين لا دم ( الالعين جمعه ) اى الالعين جمع الله  
لا دم ( بين الصورتين صورة العالم ) وهى مجموع الحقائق الكونية ( وسورة  
الحق ) وهو مجموع الحقائق الالهية من الاسماء والصفات فآدم عبارة  
عن الصورتين والالدين ( وهما ) اى الصورتين ( بدا الحق ) باعتبار اتحاد الظاهر  
والمظهر اذ لهما يتصرف الحق فعبّر عنهما بالالدين كما عبّر عن الجلال والجمال  
فما امر الملائكة الا لان يسجدوا لله تعالى فكانت سجدتهم لله وقبلتهم آدم وأبى  
ابليس عن أمر ربه لعدم علمه بذلك ( وابليس جزؤ من العالم ) فكان جزءاً من جزء  
آدم ( لم تحصل له هذه الجمعية ) اى لا دم ( ولهذا ) اى ولاجل حصول هذه الجمعية  
لا دم ( كان آدم خليفة ) فاذا كان خليفة فلا بد أن يكون ظاهراً بصورة من  
استخلفه فيما استخلفه فيه ( فان لم يكن ) آدم ( ظاهراً بصورة من استخلفه فيه ) اى فى العالم  
( فما هو خائفة ) لامتاع الدبر والتصرف حينئذ وكذلك لا بد أن يكون ثابتاً فيه  
جميع ما تطلبه الرعايا ( وان لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التى استخلف عليها )  
فليس بخليفة حذف الجواب للعلم به وانما وجب ان يكون فيه جميع ما تطلبه الرعايا  
( لان استنادها ) اى استناد الرعايا ( اليه ) اى الى آدم لا الى غيره فاذا كانت  
مستندة اليه ( فلا بد أن يقوم ) عليهم ( بجميع ما يحتاج اليه والا ) اى وان لم  
يقم بجميع ما يحتاج اليه ( فليس بخليفة عليهم ) فاذا كان الامر كذلك ( فما صحت  
الخلافة الا لالسان الكامل ) لا لغيره من المخلوقات \* ولما فرغ عن ذكر الخلافة  
شرع فى تصريح ما علم التزاماً بقوله ( فاشأ صورته ) اى صورة الانسان الكامل  
( الظاهرة ) الموجودة فى عالم الشهادة وهى صورة الجسدية ( من حقائق  
العالم وصوره ) اى ومن صور العالم ( واشأ صورته الباطنة ) وهى صورته  
الروحية الموجودة فى عالم الغيب وهو المراد من قوله حاق الله آدم ( على صورته )



اى على صفات الله واسماؤه ( ولذلك ) اى ولاجل اشائه على صورته ( قال فيه )  
 اى فى حق آدم ( كنت سمعه وبصره ) وهما من صفات الله تعالى ( وما قال  
 كنت عينه واذنه ) وهو من جوارح الصورة البدنية ( ففرق بين الصورتين )  
 صورة الباطن والظاهر فظهر أن هوية الحق بصفته ساري في الخليفة ( وهكذا )  
 اى كما ان الحق سار في الانسان الكامل كذلك ( هو ) اى الحق سار ( فى كل  
 موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود لكن ليس لاحد مجموع  
 بالخليفة ففاز ) اى فما ظفر الانسان الكامل بالخلافة يدل عليه قوله بعد وهى  
 المجموع الذى به استحق الخلافة ( الا بالمجموع ) اى بسببه لا بدونه فكان الحق  
 ساريا فى كل موجود من الخليفة وعمره ( ولولا سريان الحق تعالى ) اى وجود  
 الحق ( فى الموجودات بالصورة ) اى الصفة وهو بمعنى الاحاطة لا بمعنى الحلول  
 والاتحاد وهو باطل عند اهل الحق بالاتفاق وقد ذكر بطلانه فى كبير  
 من الكتب الصوفية ( ما كان للعالم وجود ) لانه بنفسه معدوم فاقتصر العالم  
 الى الحق فى وجوده ( كما أنه ) اى كما ان الشان ( لولا تلك الحقائق المعقولة  
 الكلية ) من الحياة والعلم والقدرة وغير ذلك ( ما طهر حكم ) واثركما ذكر  
 من قبل ( فى الموجودات العينية ) فلم منه انه لولا تلك الموجودات العينية  
 ما طهر حكم ( ومن هذه الحقيقة ) اى ومن سريان الحق بالصورة فى الموجودات  
 ( كان ) اى حصل ( الافتقار من العالم الى الحق فى وجوده ) ومن الحق الى  
 العالم فى ظهور احكامه فاذا كان الامر كذلك ( \* شعر \* فالكل ) اى كل واحد  
 من الحق والعالم ( مفتقر ) الى الآخر من جهتين مختلفتين ( ما الكل مستغنى \* )  
 اى ليس كل منهما مستغن ( هذا ) اى افتقار الكل وعدم استغنائه ( هو الحق )  
 وغيره ليس بحق ولذلك ( قد قلناه لانكى \* ) اى لا تترك او لا تستر بل قلناه صريحا  
 لا قلناه كناية اى ستر ( فان ذكرت غيا لا افتقار به \* ) اى ان سأت ان الله غنى  
 عن العالمين فكيف قائم ار الله مفتقر الى العالم صدقت لكن الغنى من حيث الذات  
 بدون اعتبار الصفات لا من حيث الصفات فهو معنى قوله ( فقد علمت الذى بقولنا معنى \* )  
 اى علمت مرادنا بقولنا فالكل مفتقر ما الكل مستغن من حيث الاسماء والصفات

لا من حيث الذات فلا ينافيه الغناء الذاتي ثبت ان الاستغناء من حيث الذات والافتقار من حيث الصفات هذا هو المعنى الذى اخذته القوم فى هذا المقام من كلام الشيخ لذلك قال بعض الشارحين الباء فى به بمعنى اللام اى لا افتقاره او بمعنى فى اى لا افتقار فى كونه غنياً اما انا فاقول معناه ان يقول لما قال فالكل مفتقر ما الكل مستغن فكانه قال المعارض لا بل الكل مستغن لا افتقاره فاشار الى المعارضة بقوله فان ذكرت غنياً لا افتقار به والافتقار بمعنى الارتباط لذلك تعدى بالباء دون الى كما قال فالكل بالكل مربوط اى فان وصفت الحق بالغناء عن العالمين لا افتقار به اى لا يرتبط العالم به من حيث غناء الحق عنه كما لا يرتبط الحق به فانه اذا استغنى الحق به عن العالم فقد استغنى العالم عن الحق من جهة استغناء الحق عنه فان المعلول مستغن عن غير علته والعلة لوجود العالم مجموع الذات والصفة لا الذات وحدها ثبت على هذا التقدير ان الكل مستغن اى كل واحد من الحق والعالم مستغن عن الآخر لا يرتبط احدهما بالآخر ولاجل الاشارة الى هذا المعنى اورد الباء دون اللام ومن غير الباء عن معناه الى غيره من الحروف فهو من عدم ذوقه هذا المعنى من كلام الشيخ فانظر بنظر الانصاف الى ما ذكره القوم وان كان صحيحاً فى نفسه لكنه ليس من مدلولات هذا الكلام واشار الى جواب المعارضة بقوله فقد علمت الذى بقولنا نغنى فاذا كان الامر كذلك ( فالكل ) اى مجموع العالم ( بالكل ) اى بالحق من حيث الاسماء والصفات موبال عكس ( مربوط فليس له ) اى ليس لمجموع العالم ( عنه ) عن الحق من حيث الاسماء وبالعكس ( انفصال خذوا ما قلته عنى \* فقد علمت حكمة ) اى اصل ( نشأة جسد آدم ) وهو اى اصل نشأة جسده قوله من قبل فانشاء صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره قوله ( اعنى صورته الظاهرة ) تفسير لنشأة الجسد لا لحكمة النشأة فكذلك قوله ( وقد علمت نشأة روح آدم ) وهى قوله وانشاء صورته الباطنة على صورته قوله ( اعنى صورته الباطنة ) تفسير لنشأة الروح وانما فسر ليعلم ان المراد بآدم الروح الكلى المحمدى لا آدم الذى خلق من طين ( فهو الحق فى الخلق )



( وقد علمت نشأة رتبة وهي المجموع الذي به استحق الخلافة قائم ) اي  
 آدم كبير وهو الخليفة وهو العقل الاول ( هو النفس الواحدة التي خلق  
 منها هذا النوع الانساني ) وهو آدم ابو البشر وبنوه ( وهو ) اي قولنا  
 معنى ( قوله تعالى يا ايها الناس ) اي النوع الانساني ( اتقوا ربكم الذي خلقكم  
 من نفس واحدة ) وهي الخليفة المسمى بالانسان الكامل والعقل الاول  
 ( وخلق منها زوجها ) النفس الكلية ( وبث منهما رجالا كثيرا ) عقولا  
 ( ونساء ) نفوسا ( فقوله اتقوا ربكم ) معناه ( اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم )  
 اي انسبوا ما فعلتم من النقائص والتسور الى انفسكم وتزهوا ربكم عنها  
 ( واجعلوا ما باطن منكم وهو ربكم وقاية لكم ) اي انسبوا الكمالات الى ربكم  
 لا الى انفسكم ( فان الامر ذم وحمد فكونوا وقايته في الذم واجعلوه وقايتكم في  
 الحمد تكونوا ادباء عالمين ) فقد ظهر ان المراد بتفسير الآية تعليم الادب للسالكين  
 ( ثم ) اي بعد ما اوجده على ما ذكر ( انه تعالى اطلعه ) اي اطلع الله هذا  
 الوالد الاكبر لان الخليفة يجب ان يطالع على ما اختزنه الحق تعالى فيه ما يطلبه  
 الرعايا التي استخلف عليها فيعطى كل ذي حق حقه بامر الله تعالى ( على ما اودع  
 فيه ) اي في شانه من الصفات الالهية والحقائق الكونية وصورها ( وجعل  
 ذلك ) المودع ( في قبضتيه القبضة الواحدة فيها العالم و ) في ( القبضة الاخرى آدم  
 وبنوه وبين مراتبهم فيه ) بتصرف ما في قبضته خلافة عن الله تعالى ( ولما اطاعني الله  
 في سري على ما اودع في هذا الامام الوالد الاكبر جعلت في هذا الكتاب منه )  
 مما اطلعت عليه ( ما حدث لي لا ) كل ( ما وقفت عليه فان ذلك لا يسعه كتاب  
 ولا العالم الموجود الا الآن ) فهذا الكلام يدل على ان من رآه في مبصرة واعطى له  
 قصوص الحكم هو الروح الاعظم المحمدي الذي ظهر وتمثل له في الصورة  
 المحمدية ويدل ايضا على محاذاته رتبة الوالد الاكبر في الاطلاع على ما في  
 القبضتين فالنظر بنظر الانصاف الى هذا الكامل في رتبة العلم كيف ينكر كلامه  
 ( فمما شهدته مما نودعه في هذا الكتاب كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم

حكمة آلهية في كلمة آدمية وهو هذا الباب ( الفاء في فمما لجواب الشرط المحذوف  
اي لما كان الامر ما قلناه \* ومن زيادة في المرفوع وجاز زيادتها في الموجب على  
رأى الكوفيين والاخص وانما اختار الزائد ليشاكل قوله مما نودعه \* وما مستداً بمعنى  
الذي \* ومن في مما نودعه بيان له \* وحكمة آلهية خبره فمعناه فالذي شهدته في هذا  
الامام ونودعه في هذا الكتاب حكمة آلهية وهذا اولى مما قاله بعض السراح  
وهو قوله حكمة مبتداً خبره مما شهدته قدم عليه تخصيصاً للكرة وليتلى وجه  
لهذا التوجيه فان قوله حكم نكرة مخصصة بالصفة وهي قوله آلهية في كلمة آدمية  
فيقع بها مبتداً من غير احتياج الى التقديم قوله تعالى ( واجل مسمى عنده ) قال  
القاضي البيضاوي واجل نكرة خصصت بالصفة ولذلك استغنى عن تقديم الخبر  
فلا يصح تعليل التقديم بتخصيص الكرة والا يلزم تحصيل الحاصل فلا بد بالتقديم  
وجه آخر فانه اذا قلنا رجل مؤمن في الدار وسئلنا لم حمل رجل مستداً وجهه  
ان يكون معرفة قلنا قد تخصص بالصفة واذا قلنا في الدار رجل مؤمن وقبل لم قدم  
الخبر قلنا للحصر واما اذا قلنا في الدار رجل وسئلنا نخصيصاً للكرة فعلى تقدير  
جعله مبتداً لا وجه للتقديم اصلاً لا حصر أو لا تخصيصاً وايضاً يمكن للسائل ان يقول  
ان الفاء وان كانت لازمة للجملة الا انه لا وجه لدخولها في الخبر ههنا فانه قد شرط  
النخاة لجواز دخول الفاء في خبر المتداً وقالوا اذا تضمن المبتداً معنى الشرط  
جاز دخول الفاء في خبره وذلك اما ان يكون اسماً موصولاً صلته فعل او ظرف  
او نكرة موصوفة باحدهما تم كلامهم وانت تعلم هل شئ من هذه الشروط  
ههنا فحيث عن الثاني بان الشروط المذكورة لفاء خبر المتداً واما الفاء  
الذي نحن فيه وان دخل على الخبر لكنه ليس خبر المتداً بل لربط الجملة الى  
ما قبلها وهو يقتضي صدر الكلام فاليهم يقع في الصدر دخات عليه خبرا كان  
او مبتداً فلا اختصاص له بالخبر او المبتداً فدخولها ههنا على الخبر لتقدمه على  
المبتداً ولو قدم المبتداً لدخل عليه والفاء الذي اقضى الشروط محض بالخبر  
لا يجوز دخوله على المتداً قدم او اخر وظنى ان جعله خبراً مع كونه معرفة  
متقدمة وحكمة مبتداً مع كونها نكرة ولو مخصصة لعدم علمه بزيادة من



( ثم حكمة نضية في كلمة شيشية \* ثم حكمة سبوحية في كلمة نوحية \* ثم حكمة قدوسية في كلمة ادرسية \* ثم حكمة مهيمية في كلمة اراهيمية \* ثم حكمة حقبة في كلمة اسحاقية \* ثم حكمة عليية في كلمة اسماعيلية \* ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية \* ثم حكمة نورية في كلمة يوسفية \* ثم حكمة احدية في كلمة هودية \* ثم حكمة فائحة في كلمة صالحية \* ثم حكمة قلبية في كلمة شعيبية \* ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية \* ثم حكمة قدرية في كلمة عزيزية \* ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية \* ثم حكمة رحمانية في كلمة سليمانية \* ثم حكمة وجودية في كلمة داودية \* ثم حكمة نفسية في كلمة يوسية \* ثم حكمة غيدية في كلمة ايوبية \* ثم حكمة جلالية في كلمة يحيى وبة \* ثم حكمة مالكية في كلمة زكريا وبة \* ثم حكمة ايناسية في كلمة الياسية \* ثم حكمة احسانية في كلمة لقمانية \* ثم حكمة امامية في كلمة هارونية \* ثم حكمة علوية في كلمة موسوية \* ثم حكمة صمدية في كلمة خالدية \* ثم حكمة فردية في كلمة محمدية \* وفصل كل حكمة الكلمة المنسوبة اليها ) اى الحكمة التى سبب الى الكلمة التى هى روح ذلك النبى ( فاقصرت على ما ذكرته من هذه الحكم فى هذا الكتاب على حد ما ثبت ) لى ( فى ام الكتاب ) وهو الامام الوالد الاكبر ( فامتثلت ) امر الرسول ( على ما رسم لى ) اى على ما مثل لى فى العالم المالى ( ووقفت عندما حدى ) فصارمت زيادة على ذلك ( ولورمت زيادة ) بقص شئ منه او زيادة شئ وايس منه ( على ذلك ) الحد ( ما استطعت فان الحضرة تمنع من ذلك والله الموفق لارب غيره )

### فصل حكمة نضية

بسكون الفاء وهى علوم الوهية الملقاة فى قلب هذا الى عليه السلام ( فى كلمة شيشية ) وهو لغة العبرى هبة الله تعالى ( اعلم ان العطايا والمخ الظاهرة ) الموجودة ( فى الكون ) اى فى العالم ( على ايدى العباد ) كاعلم الحاصل للانبياء والاولياء على يدى ختم الرسل وختم الاولياء ( وعلى غير ايديهم ) كالعلم

الحاصل لخاتم الرسل وخاتم الاولياء فانه من الذات كما سيذكر وكيف كان  
وهي (على قسمين) قسم (منها ما يكون عطايا ذاتية) اي يكون منشأها  
التجلى الذاتي من غير اعتبار الصفة وان كان لا يخلو عن الصفات (وعطايا  
اسمائية) اي يكون منشأها التجلى الصفاتي (ويتميز) كل منهما عن الآخر  
(عند اهل الاذواق) عند وصول العطايا اليه فيه اشارة الى ان الفرق بينهما  
لطيف ودقيق بحيث لا يتميز الا عند اهل الاذواق \* ولما بين العطايا من جانب  
المعطي شرع الى بيان باعثها من طرف المعطي له وهو السؤال اذ لهما يتحقق  
العطايا فقال (كما ان منها) اي كما ان بعض العطايا (ما) الذي (يكون) يحصل  
باعطاء الله تعالى (عن سؤال) اي عن سؤال العبد لفظاً ربه ذلك العطايا  
وكان ذلك السؤال (في) حق عطاء (معين) بفتح الياء وان شئت قلت عن سؤال  
معين يحذف في يدل عليه قوله (وعن سؤال غير معين) فتعين السؤال وعدم  
تعيينه يوجب تعيين العطاء وعدم تعيينه (ومنها ما لا يكون عن سؤال) بل يكون  
بدون سؤال لفظي سواء (كانت الاعطية ذاتية او اسمائية) وسواء كانت على  
ايدي العباد وعلى غير ايديهم يعني ان القسمة من جانب المعطي لا يمنع القسمة  
من طرف القابل (فالمعين) بفتح الياء اي فالسؤال المعين (كن يقول يارب  
اعطني كذا) كقولك اعطني ولدا صالحا ورزقا طيبا ولم يذكر اجزاء ذاته  
وكدعاء الرسول عليه السلام (اللهم اجعل لي في قلبي نورا وفي سمعي نورا) الحديث  
فيذكر اجزاء ذاته على التعيين فقوله اعطني كذا كناية عنهما جميعا (فمعين)  
هذا السائل (امراً) من الاعطية (لا يخطر له) اي للسائل (سواء) اي غير  
ذلك الامر (وغير المعين) اي السؤال العالم الشامل لجميع انواع الاعطية  
وافرادها التي فيه مصلحة السائل (كن يقول يارب اعطني ما تعلم) اي العطاء الذي  
حصل (فيه مصلحتي) اي حاجتي (من غير تعيين العطاء لكل جزء ذاتي)  
للسائل سواء لم يذكر اجزاء ذاته (من لطيف) روحاني (وكثيف) جسماني  
كما قال العالم بين لطيف وكثيف اي مركب منهما كالمثال المذكور او يذكر  
لكن لا على وجه التعيين بل على وجه كلي شامل لجميع اجزاء ذاته من اللطافة



والكشفة كمن يقول اعطى لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف باضافة جزء الى الذات المضافة الى ياء المتكلم او بزيادة من وعلى هذا التقدير فالياء متكلم مضاف اليه ولم يذكر المصنف هذا القسم صريحاً بل ادرج في قوله اعطى مافيه مصلحتي وجعله شاملاً لهذا القسم لكون كل منهما غير معين و اشار اليه ثانياً بقوله من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف والا فالمناسب ان يقول بعد قوله اعطى مافيه مصلحتي فلا يعين امراً كما قال بعد قوله اعطى كذا فيعين امراً ما فقوله من غير تعيين متعلق بقول فتم السؤال الغير المعين بقوله اى اعطى مافيه مصلحتي كاتم المعين بقوله اعطى كذا فحينئذ لا يصلح تعاقب قوله لكل جزء ذاتي باعطى بل يتعلق بقوله من غير تعيين فقوله ذاتي بتشديد الياء مضافة لكل جزء سواء كان بزيادة من كما وقع في بعض النسخ او بدونه واما في المثال الذي اوردناه فكما قانساه فقوله من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف ليس من تمة السؤال بل بيان للغير المعين الذي هو المثال المذكور كما ان قوله فيعين امراً ما ولا يخطر له سواه بيان للمعين\* ولما فرغ عن بيان السؤال شرع في بيان مراتب السائلين فقال (والسائلون) بلسان القال (صنفان صنف بعنه على السؤال) اى سبب طلبه العطايا قبل حلول او آتاه (الاستحجال الطبيعي) اى الخلق (فان الانسان خاق عجولا) وهو داخل تحت حكومة طبعه ومحجوب بامور طبيعية وليس على علم بنى\* على ما هو عليه (والصنف الآخر) مبتدأ (بعنه على السؤال) جواب (لما علم) وهو مع جوابه خبر المبتدأ (ان ثمة) اى في مقام العطاء (امورا) عطايا حاصلة (عند الله) تعالى (قد سبق العلم) اى علم الله تعالى (بانها لا تنال) اى لا ينال العبد اليها (الا بعد سؤال) العبد من الله تعالى (فيقول) اى فيتفكر في قابله (فلعل ما نسأله سبحانه يكون من هذا القليل) فبعنه هذا العلم على سؤاله فاضمر فاعل بعنه وهو العلم لدلالة المقام عليه (فسؤاله) هذا (احتياط لما هو الامر عليه من الامكان) لئلا يفوت الامر وهو العطاء لفوات شرطه وهو السؤال (وهو) اى هذا السائل وان كان يعلم هذا لكن (لا يعلم ما في علم الله) تعالى ولكن لعل ان ما يسأله من قيل ما عين له في علم الله

(ولا ما يعطيه استعداداً في القبول) أي لا يعلم قبول استعداداً وأكن يسأله أهله  
 يقبل (لأنه) أي الشأن (من انغمض المعلومات الوقوف في كل زمان فرد) أي معين  
 (على استعداد الشخص في ذلك الزمان) فإن ذلك أي العلم بما في علم الله تعالى والوقوف  
 على الاستعداد في كل زمان لا يكون إلا للكملة فقله لأنه تعالى (وما هو) وهو أن  
 كان لا يعلم هذا لكنه يعلم في ذلك الزمان أنه (لولا ما أعطاه الاستعداد للسؤال ما سأل)  
 ولكن لا يعلم ما أعطاه الحق في الزمان الذي يكون فيه ولا يعلم في ذلك الزمان أن ما يقبل  
 استعداداً لعدم حضوره فهذا القدر من العلم بالاستعداد يكون من أهل  
 الحضور والمراقبة حتى خاص عن قيد سؤال الأحياء وهو من أهل  
 الطلب لأن همته متعلقة في حصول مطلوبه لافي امتثال أو أمر سيده فليس له  
 نصيب في معرفة الاستعداد الأعلى الأجمال (فغاية أهل الحضور) أي نهاية  
 علمهم في الاستعداد (الذين لا يعلمون) استعدادهم (مثل هذا) أي في كل فرد وكان  
 عطاؤهم عن سؤال وإنما قيدنا به فإن أهل الحضور الذي كان عطاؤهم لا عن سؤال  
 يذكر أحوالهم ومراتبهم في القسم الثاني (أن يعلموه) أي استعدادهم (في الزمان  
 الذي يكونون فيه) ويعلمون أيضاً في ذلك الزمان قبول استعدادهم (فأهلهم  
 لحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق في ذلك الزمان) الذي يكونون فيه (وأهلهم  
 لحضورهم يعلمون) (ما قبلوه) أي لم يقبلوا ذلك الأمر الواصل إليهم  
 (إلا بالاستعداد) الجزئي الخاص بذلك الزمان (وهم) أي أهل الحضور الذين  
 وصفناهم بقولنا أن يعلموه (صنفان صنف يعلمون من قبولهم) ذلك الأمر  
 (استعدادهم) أي قابلية ذواتهم واستحقاق أنفسهم بذلك الأمر (وصنف  
 يعلمون من استعدادهم ما) أي الذي (يقبلونه وهذا) أي الصنف الذين يعلمون  
 من استعدادهم ما يقبلونه (أتم ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف)  
 أي من الصنف الذين يعلمون من قبولهم استعدادهم ففي معنى من (ومن هذا  
 الصنف) أي ومن الصنف الثاني (من يسأل للاستبجال ولا لا مكان وإنما  
 يسأل امتثالاً لأمر الله في قوله ادعوني استجب لكم فهو العبد المحض) التام  
 في العبودية (وليس لهذا الداعي همة متعلقة فبما يسأل فيه من معين أو سير معين)



حتى يسأل للاستجبال او للامكان (واما همته) بسؤاله لفظاً (في امثال او امر سيده)  
هيئات بين السائل للامكان وبينه في رتبة العلم (فاذا اقتضى الحال) اي التجلي  
الآلهي الحاكم عليه في ذلك الوقت (السؤال) اللفظي (سأل) اي طلب المأمور به  
(عبودية) لا لغرض من اغراضه النفسية (واذا اقتضى) الحال (التفويض)  
امره الى الله فوض (و) ان اقتضى الحال (السكوت) عن طلب ما يحتاج اليه  
(سكت) فقد ابتلى ايوب وغيره وما سئلوا رفع ما ابتلاهم الله به (مع شدة  
احتياجهم في ذلك الزمان رفع ما ابتلاهم الله تعالى به لا قضاء حالهم السكوت  
في ذلك الزمان) ثم اقتضى لهم الحال في زمان آخر ان يسألوا (من الله) (رفع ذلك)  
فيما ابتلى فسألوا امثالاً لامر الله (فرغه الله) تعالى (عنهم) اي اجاب الله عنهم  
سؤالهم فكانوا داخلين تحت حكومة الحال في الوقت وتابعون اليه في السؤال  
وعنده فكان سكوتهم وسؤالهم لفظاً امثالاً لامر الله لعلمهم بالحال وبما يقتضيه  
من امر الله منهم فهم سائلون بالسؤال اللفظي وقتاً وغير سائلين وقتاً  
فدل ذلك على ان ايوب ومن كان على حاله من هذا الصنف من اهل الحضور  
لا من الصنف الذي سيذكر واما دعاء نبينا محمد عليه الصلاة والسلام بقوله  
(اللهم اجعل لي في قلبي نوراً) الحديث وهو من دخول جميع العوالم فلا اختصاص له  
بصنف دون صنف كما قال (افلا اكون عبداً شكوراً) (والتجمل للمسئول فيه  
سواء) سواء سأل استجبالاً او احتياطاً او امثالاً وسواء كان سؤالاً معيناً  
او غير معين للقدر (المعين له عند الله) اي لاجل تقدير الله بالمسئول فيه بوقت  
معين من الاوقات الامور مرهونة باوقاتها (فاذا وافق السؤال الوقت) المعين  
للمسئول فيه (اسرع بالاجابة) اي وقع مسئؤله فيه في الحال (واذا تأخر الوقت  
اما في الدنيا واما في الآخرة تأخرت الاجابة اي المسئول فيه الى) وقت معين  
(لا) تأخرت (الاجابة التي هي ليك من الله) اذا دعى العبد به شيئاً فقال الله تعالى  
ليك يا عبدي فان هذه الاجابة تقع في الحال قوله (فافهم هذا) اشارة الى ان من  
دعى من الله شيئاً فقال الله ليك يدل على قبول مراده من الله وان عدم مسئلته  
الا ان اعدم حصول وقته (واما القسم الثاني وهو قولنا ومنها ما لا يكون عن سؤال

فانما يريد بالسؤال اللفظية (اي التلفظ به) فانه (اي الشأن) (في نفس الامر) اي  
 في الواقع (لابد) لكل وارد (من) وجود (سؤال اما باللفظ) كما بين (او بالحال  
 او بالاستعداد كما انه لا) حـ حمد مطلق قط الا في اللفظ واما في المعنى فلا بد ان يقيد به  
 اي الحمد (الحال فالذي يبعثك على حمد الله هو المقيد لك باسم فعل) كحمد الله على الله  
 بالوهاب والرزاق (او باسم تنزيه) مثل سبح و قدوس فان قات قد ثبت من قبل ان  
 معرفة الاستعداد حاصل لصاحبه وقوله (والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه)  
 ينافي ذلك قلت ان الشعور يستعمل في المحسوس المشاهد من غير توقف علمه على شيء  
 آخر والاستعداد ليس كذلك بل توقف على الاطلاع بالاعيان الثابتة في علم الله  
 تعالى فمعنى قوله لا يشعر به صاحبه لا يعلمه بالشعور وان كان يعلم بوجه آخر الشعور  
 نوع من انواع العلم وهو العلم بالحس فان الشعور يتعلق باجل المعلومات  
 والاستعداد من اغمض المعلومات واخفاها فلا يمكن تعلق العلم من حيث الشعور  
 اليه بخلاف الحال فانه اجل المعلومات لذلك قال (ويشعر بالحال) اي وصاحب الحال  
 يشعر بحاله (لانه) اي صاحب الحال (يعلم الباعث) على السؤال بالحال بالدهاءة  
 وليس ذلك الباعث الا (وهو الحال) فاذا كان لا يشعر العبد استعداده (فلا استعداد)  
 اي فسؤال الاستعداد (اخفى سؤال) لا يطالع عليه الا من اطالع بعالم الاسماء  
 والاعيان الثابتة فان السؤال بلسان الاستعداد ما هو الاسؤال الاسماء ظهور  
 كالاتها وسؤال الاعيان وجوداتها فكان هنا صنف من اهل الحضور لا يستلون  
 باللفظ ويرجع قوله (وانما يمنع هؤلاء من السؤال) اي المذكور حكما لانه لما  
 قال ومنها ما لا يكون عن سؤال فقد ذكر حكماً غير السائلين وانما منع غير  
 السائلين عن السؤال اللفظي (علمهم بان الله فيهم) اي في حقهم (سابقة قضاء)  
 اي حكماً سابقاً عليهم في علمه الازلي فلا بد ان يصل اليهم هذا الحكم السابق  
 عليهم فهم بذلك قد خلصوا عن قيد الطلب والامثال وحجابه (فهم قد هيئوا  
 محلهم) اي اشتغلوا بتطهير قلوبهم عن التعاقبات بالامور الدنيوية (لقبول ما يرد  
 منه) حتى يبقى الوارد على ما كان عليه من الطهارة (وقد غابوا) بذلك عن (نفوسهم  
 واغراضهم) فكيف عن السؤال والطلب ولا سبيل عليهم حكومة الحال وهم



صنف واحد ينقسم الى صنفين صنف واقفين على سرّ القدر وهو ما سيذكره  
المصنف وغير الواقفين عليه ولم يذكره المصنف لوضوحه غاية ايضاح ببيان  
الواقفين وتقسيمه الى قسمين وما منع كلا منهم عن السؤال الا علمهم الخاص بهم  
لكنهم لما اتحدوا في حد المنع الكلي وهو العلم بالقضاء السابق عليهم وكان  
بعضهم فوق بعض درجات من العلم لم يفرد بالمنع واقتصر على بيان مراتبهم  
في رتبة العلم بالله فقال (ومن هؤلاء) اي من العلماء بالقضاء السابق عليهم  
او من الصنف الذي منعهم علمهم هذا عن السؤال او من عباد الله الذين من هذا  
الصنف (من) اي العبد الذي (يعلم ان علم الله به) اي بذلك العبد (في جميع  
احواله) ظرف للعلم اي في اضافة جميع الاحوال اللازمة لوجوده الخارجي  
(هو ما) اي علم الله بوجوده في اتصافه بجميع احواله هو العلم الذي (كان)  
ذلك العبد (عليه) اي على ذلك العلم (في حال ثبوت عينه قبل وجودها) اي  
قبل وجود العين او قبل وجود الاحوال (ويعلم ان الحق لا يعطيه) اي العبد  
من الواردات (الا ما اعطاه عينه) اي اعطى عين العبد الحق (من العام به) اي  
بالعبد (وهو ما) اي الذي اعطاه العبد (كان) العبد (عليه) اي على ذلك العام  
(في حال ثبوته) قبل وجوده (في عام علم الله به من اين حصل) اي يعلم ان علم  
الله به سواء كان بعد الوجود او قبله يحصل للحق من العبد ويعلم ان العلم الذي  
كان عليه العبد بعد الوجود هو عين العلم الذي كان عليه في حال ثبوته  
ووجوده وجميع احواله فعلى كل حال العام تابع لعين العبد (ومائمه) اي  
في صنف العالمين بالقضاء السابق (صنف من اهل الله اعلى واكشف من هذا  
الصنف) المعين بالعلم المذكور (فهم واقفون على سرّ القدر) دون غيرهم فان  
غيرهم من اهل الله يعلم القضاء بانه حكم الله والقدر بانه تقدير ذلك الحكم ويعلم ان  
التقدير تابع للحكم والحكم تابع للعلم وهذا هو علم القدر والقضاء ولا يعلم ان  
علم الله تابع لعين العبد وهو سرّ القدر فعلم سرّ القدر ان يعلم ان علم الله به من اين  
حصل فلا يلزم من العام بالقدر العام بسرّ القدر بخلاف سرّ القدر (وهم) اي الواقفون  
على سرّ القدر او العلماء بان علم الله به من اين حصل (على قسمين منهم) اي بعض

منهم خبر مقدم (من يعلم ذلك) مبتدأ أى سرّ القدر أو العلم المذكور (محملاً  
ومنهم من يعلمه) أى يعلم عام الله به أو سرّ القدر (مفصلاً والذي يعلمه مفصلاً  
اعلى واتم من الذى يعلمه محملاً فانه) أى فان الذى يعلم سرّ القدر مفصلاً (يعلم  
ما فى علم الله فيه) أى فى حقه وذلك العلم يحصل له (أما بأعلام الله إياه بما) أى  
بسبب الذى (أعطاه عينه من العلم به وأما بأن يكشف له) أى للعبد (عن عينه  
الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى) وهذا هو العلم التفصيلى (وهو) أى  
كشف العلم عن العين الثابتة أو بالأعلام (اعلى) من العلم بالأجمال (فانه) أى  
فان الذى يعلم نفسه بالانكشاف عن عينه الثابتة أو بالأعلام (يكون فى علمه بنفسه  
بمنزلة علم الله به لأن الاخذ من معدن واحد) وهو العين الثابتة المعلومه ٦ ولما بين  
اتحاد علمى الحق والخلق أراد ان يبين الفرق بينهما وان هذه المساواة من أى  
جهة كانت فقال (الأنه) أى العلم (من جهة العبد عناية من الله تعالى) (سبقت له هى)  
أى العناية (من جملة أحوال عينه الثابتة يعرفها) أى العناية (ساحب هذا  
الكشف اذا) أى وقت (أطلعه الله تعالى على ذلك) أى على أحوال عينه (فانه)  
أثبت لقوله إلا أنه من جهة العبد عناية أى الشأن (ليس فى وسع المخلوق اذا  
أطلعه الله) أى وقت اطلاع الله إياه (على أحوال عينه الثابتة) وهى الوجود  
العلمى (التي يقطع صورة الوجود) أى صورة الوجود الخارجى (عليها) أى  
على عينه الثابتة (ان يطلع) ذلك المخلوق (فى هذه الحال) أى حال اطلاعه  
على أحوال عينه المعروضة لوجوده الخارجى (على ٧ اطلاع الحق على هذه  
الاعيان الثابتة فى حال عدمها) أى فى حال ثبوتها فى عام الله تعالى قبل وقوع  
صورة الوجود عليها يعنى ان يطلع بعين اطلاع الحق (لأنها) أى اطلاع  
الحق تأنيث الضمير باعتبار وقوع الاطلاع على الاعيان الثابتة لذلك جمع (نسب  
ذاتية لا صورة لها) فى الخارج اذ لم يكن موجوده فيه بخلاف العبد فانه مخلوق  
على الصورة (فليس فى وسع المخلوق) على الصورة ان يطلع على ما لا صورته له  
ويجوز أن يعود الى الاعيان الثابتة باعتبار كونها فى حال عدمها الآن الأنسب



حينئذ أن يقول على أن يطلع على هذه الأعيان بدون قوله على اطلاع الحق ولا بد من ذكره اثباتاً للمساواة فلم يطلع العبد على ما ليس في وسعه قال (فهذا القدر) من المساواة (نقول أن العناية الإلهية قد سبقت لهذا العبد بهذه المساواة) مع الحق (في إفادة) العين الثابتة (العلم) بالحق والعبد (ومن هنا) أي ومن إفادة العين العلم للحق (يقول الله تعالى حتى نعلم وهي كلمة محققة المعنى) وذلك المعنى كون ما قبل حتى سبباً لما بعدها فاختبر تعالى عباده بالتكاليف الشاقة ليعلم الصابرين على هذه التكاليف (ما هي) أي ليس حتى (كما) أي مثل الذي (يتوهمه من إيسر له هذا المشرب) وهو المشرب الصوفي المحقق المنزه في مقام التنزيه وهو غناؤه تعالى عن العالمين وهو قوله تعالى (والله الغني واتم الفقراء) وغير ذلك من الآيات الدالة على التقديس والمشبّه في مقام التشبيه وهو ظهوره تعالى بصفات المحدثات وهو قوله تعالى (حتى نعلم) وقوله (ولنعلم من يتبع الرسول) وقوله ومرضت فلم تعدني وغير ذلك من التشبيهات وأما من لم يكن له هذا المشرب فمنزه فقط من كل الوجوه عن الحدوث والنقصان (وغاية المنزه إذا نزه أن يجعل ذلك الحدوث) الحاصل من المعلوم الحادث (في العام للعلق) لا للعلم (وهو) أي جعل الحدوث للعلق لا للعلم (أعلى وجه يكون للمتكلم بعقله) أي بنظره الفكري كما كان للمتكلم بمشاهدته ووجدانه (في هذه المسئلة) أي في مسئلة علم الله بالاشياء فجعله الحدوث للعلق انصل بأهل الله من هذا الوجه في هذه المسئلة (لولا أنه) أي لولا أن المتكلم بعقله (أثبت العام زائداً على الذات فجعل التعاقب له) أي للعام (للاذات) لم ينفصل عن المحقق من أهل الله حذف جواب لولا وهو قولنا لم ينفصل بقرينة قوله (وبهذا) أي وبإثبات العام زائداً على الذات (انفصل عن المحقق من أهل الله صاحب الكشف والوجود) أي صاحب الوجدان (ثم نرجع إلى) تفصيل (الاعطيات) التي ذكرت أولاً إجمالاً (فنقول أن الاعطيات إما ذاتية أو اسمائية فإما المنح والهبات والعطايا الذاتية) الظاهرة في الوجود الخارجي (فلا تكون أبداً إلا عن تجلي آلهي) أي عن التجلي الذي يحصل من حضرة

الاسم الجامع من حيث الاسم الظاهر فالمراد به تجلى الفيض المقدس لا الاقدس يدل عليه قوله ( والتجلى من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلى له ) فان التجلى بصورة استعداد المتجلى له لا يكون الا في الفيض المقدس فاذا كان المتجلى له قابلا لتجلى الذات من حضرة الاسم الجامع تجلى الذات من حضرة الجامعة فذلك هو المسمى بالتجلى الالهى الحاصل عنه العطايا الذاتية وهو قوله فلا يكون ابدا الا عن تجلى الالهى واذا كان قابلا لتجلى الذات من حضرة من حضرات الاسماء تجلى عن تلك الحضرة فذلك هو المسمى بالتجلى المصغرى والاسمائى التى يحصل منه العطايا الاسماوية (غير ذلك لا يكون) تأكيد ( فاذن المتجلى له ما رأى سوى صورته فى مرآة الحق ) اى فعلى تقدير كون التجلى بصورة استعداد المتجلى له ما رأى المتجلى له فى اى تجلى كان الا بصورة نفسه فى وجه مرآة الحق له فى رؤية صورة نفسه فاضافة المرآة الى الحق بيانية لذلك قال ( وما رأى الحق ) ولم يقل وما رأى مرآة الحق ( ولا يمكن ان يراه ) لاختفائه واستتاره بصورة استعداد الرأى فاحتجب نظر الرأى عن الحق بصورة نفسه (مع علمه انه ما رأى صورته الا فيه ) لعلمه ان صورته لا يقوم بذاته بل يقوم بذات الحق فكان عالماً بالحق برؤية صورته فيه فلا يحجب صورته عن علمه بالحق كما يحجب عن رؤية الحق ( كالمراة فى الشاهد اذا رأيت الصور فيها لا تراها ) لمنع رؤية الصورة عن رؤية المرآة ( مع علمك انك ما رأيت الصور او صورتك الا فيها ) وذلك ظاهر ( فابراز الله ) اى اظهر الله ( ذلك ) الموجود للمشاهد ( مثالا نصبه ) اى اقامه حجة ( لتجليه الذاتى ليعلم المتجلى له انه ما رأى ) اى الحق كالمراة فى المرآة اذ كل ما فى الشهادة دليل على ما فى الغيب ( ومائمه ) اى وليس فى عالم الشهادة ( مثال اقرب ولا شبه ) مثالا ( بالرؤية والتجلى من هذا ) المثال ( واجهد فى نفسك ) بكليتك ( عندما ترى ) اى عند رؤيتك ( الصورة فى المرآة ) ان ترى جرم المرآة لا تراها ابدأ التفت حتى ان بعض من ادرك مثل هذا ( اى ادرك عدم رؤية المرايا ) فى صور المرايا ذهب الى ان الصورة المرئية ( حاصلة ) بين بصر الرأى وبين المرآة ( لافى المرآة لذلك حاجة عن رؤية المرآة ففد )



اصاب هذا البعض في ادراك عدم رؤية المرآة عند رؤية الصورة لكن اخطأ  
 فيما ذهب اليه لأنه لم يدرك أنه مثال لتجليه الذاتي ( وهذا ) أي المذكور ( اعظم )  
 ما قدر ( على البناء للمفعول او للمعلوم ) ( عليه ) أي على العبد ( من العلم والامر كما قلناه )  
 وذهبنا إليه ( في التجلي الذاتي والمرآة لا كما زعم البعض ) ( وقد بينا هذا تفصيلاً  
 في الفتوحات المكية ) فليطلب ثمه ( واذا ذقت هذا ) المذكور ( ذقت الغاية التي ليس  
 فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى في اعلى من هذا  
 الدرج فما هو ثمه ) أي فليس في هذا الدرج الذي هو الوجود المحض مقام  
 موجود غير هذا المقام ( اصلاً ) قطعاً ( وما بعده الا العدم المحض ) اذ ما يكون  
 وراء الوجود المحض الا العدم المحض ( فهو مرآتك في رؤيتك نفسك ) عند  
 تجليه لك بصورة استعدادك ( وانت مرآته في رؤيته اسماء وظهور احكامها  
 وليست ) الصورة المرئية في الحق وهي انت ( سوى عينه ) بل هي عين الحق  
 وبه امتاز عن المرآة في المشاهدة فان مرآة الحس غير الصور المرئية فيها  
 ( فاختلط الامر ) أي اختلط امر المرئي وهو الصورة والمرآة وهو الحق  
 في عين الناظر بسبب مشاهدته ان نفسه عين الحق اذ لا اختلاط في الواقع  
 ( وابهم ) أي واشكل على التميز بينهما ولهذا اختاف اهل التجلي الذاتي  
 بان كان بعضه فوق بعض في رتب العلم بالله ( فمنا ) أي فمن اهل التجلي ( من جهل  
 في علمه ) بما امر المرئي او علم نفسه ولم يعلم انه عبد او حق ولم يحكم على المرئي  
 حكماً من العبودية او الربوبية فبحر في علمه ( فقال العجز عن درك الادراك  
 ادراك ) فالتقاعد والعجز عن درك ما يعجز عن ادراكه غاية الادراك فالعجز اعلى  
 المقام في حق هذا المشرب لافي الواقع فهو عالم وجاهل من ان الرؤية تعطى  
 العلم لكنه لم يعلم أي شيء هو ( ومنا من عام ) الامر على ما هو عليه فعلم  
 ان نفسه عين الحق من وجه وغيره من وجه فيز بينهما في كل مقام ( فلم يقل  
 بمثل هذا ) أي بمثل ما قال من جهل في علمه ( وهو ) أي عدم قول من علم  
 ( اعلى القول ) أي قول من عجز في علمه ( بل اعطاه العلم السكوت ) أي بل  
 اعطى عام من علم السكوت ( كما اعطاه العجز ) أي كما اعطى علم من جهل العجز

والعلم الذى اعطى السكوت اعلى مرتبة من العلم الذى اعطى العجز فكيف لم يكن السكوت اعلى من القول ( وهذا ) اى الذى اعطى علم السكوت ولم يظهر العجز ( هو اعلى عالم بالله ) من الصنف الآخر ( وليس هذا العلم الاخاتم الرسل وخاتم الاولياء ) اى لا يتأنى علم العطايا الذاتية الذى اعطى السكوت لاحد من الله بالذات الاخاتم الرسل من حيث رسوليته وخاتم الاولياء من حيث ولايته والمراد بخاتم الاولياء ههنا خاتم الولاية المحمدية يدل عليه قوله من بعد واما خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرؤيا فقد ذكر فى الفتوحات انه رأى هذه الرؤيا فعبّر بها بانختم الولاية فذكر منامه للمشايع الذين كان فى عصرهم ولم يقل من رأى فاولوه بما عبر به والظاهر ان المراد بخاتم الاولياء نفسه رضى الله عنه ومن قال المراد بخاتم الاولياء عيسى عليه السلام فقد خبط فان عيسى عليه السلام خاتم الولاية العامة والولاية الخاصة المحمدية غير الولاية العامة وكذا ختمهما فعيسى عليه السلام وان كان رسولا وخاتماً للولاية العامة لكه يأخذ هذا العلم من مشكاة ختم الولاية كسائر الانبياء والرسل ( وما اراد احد من الانبياء والرسل ) من حيث نبوتهم ورسليتهم ( الا من مشكاة الرسول الخاتم ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكاة الولى الخاتم حتى ان الرسل ) من كونهم اولياء ( لا يرونه ) اى لا يأخذون هذا العلم ( متى رأوه ) اى متى اخذوه ( الا من مشكاة ) اى من مرتبة ( خاتم الاولياء ) وانما لم يروا الرسل هذا العلم الا من مشكاة خاتم الاولياء ( فان الرسالة والنبوة اعنى نبوة التشريع ورسالته ) لا الرسالة والنبوة بمعنى الاخبار عن الحقائق الالهية فانهم لا تنقطعان ( تنقطعان ) لكونهما من الصفات البشرية وهما ظاهر الولاية والظاهر لا يرى ما يراه من كونه باطناً الا من مشكاة الباطن ( والولاية لا تنقطع ابداً فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكاة خاتم الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك ) اى كون خاتم الاولياء تابعا لما جاء به رسول الختم ( لا يقدح



في مقامه ) اى لا يمنع متبوعيته لخاتم الرسل فيما ذكرناه ( ولا يناقض ) كونه  
 تابعا ( مذهبنا اليه ) من انه متبوع في ذلك العلم الخاص ( فانه ) اى خاتم  
 الاولياء ( من وجه ) اى من حيث انه تابع لخاتم الرسل ( يكون انزل ) اى  
 تحت خاتم الرسل في هذه المرتبة ( كما انه من وجه ) اى من حيث انه متبوع  
 له ( يكون اعلى ) اى فوقه فيما ذكرناه فلا تناقض ولا ينبغي ان يتوهم افضلية  
 خاتم الاولياء على خاتم الرسل وغيره في ذلك الوجه الخاص وهو كونه متبوعا  
 لخاتم الرسل في رتبة علم التجلى الذاتى لان قوله من وجه يكون اعلى لا يدل الا  
 على تقدمه في ذلك العلم ولا يلزم منه الافضلية في تلك المرتبة فان افضلية الممكن  
 وسرفه ليست بالتقدم والمتبوعية سواء كان في رتب العلم بالله او في غيره ولا  
 في حد ذاته وانما كانت افضليته بتكريم الله تعالى اياه وتشريفه كقوله تعالى  
 ( ولقد كرّمنا بنى آدم ) اى جعلناهم مكرّما فكان مكرّما من عند الله لا من عند  
 نفسه ومرتبته وكقوله ( تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ) فكان فضل بعض  
 على بعض بتفضيل الله تعالى ( وفضل الله المجاهدين على القاعدین درجة )  
 كما قال الشيخ رضى الله عنه فما جمع الله لا دم بين يديه الا شريفا وماورد  
 النصوص على افضلية الانبياء وسيادتهم عند الله على الاولياء الاعلى الاطلاق  
 في كل مرتبة فما كان الممكن شريفا وفاضلا الا بالنص الالهى لا بالمتبوعية في  
 رتب العلم الا ترى ان علم الله تابع للمعلوم والمعلومات واحوالها وهل يلزم  
 من التقدم في تلك المرتبة افضليتك من هذا الوجه فان الله محيط من ورائهم  
 من وجوداتهم واحوالهم من الظواهر والبواطن وليست ذات المعلوم  
 وماهيته امرا مستقلا في نفسه حتى يكون الواجب الوجود لذاته بل هو اثر  
 حاصل من تجليات اسمائه وصور علمه فلا جعل في نفس الماهية فان الله تعالى موجب  
 لاسمائه وصفاته ومقتضياتهما ومختار في اعطاء الوجود الى الماهية فالجعل لا يكون  
 الا بعد مرتبة الصفات والاسماء ومقتضياتهما فذات المعلوم بجميع احواله من  
 المتبوعية وغيرها كل ذلك من اعطاء الله تعالى وانما ثبت افضليته من حيث هو  
 متبوع على التابع اذا لم يكن متبوعية ذلك المتبوع من التابع فكان التابع من حيث انه

تابع افضل من المتبوع من حيث انه متبوع لكون المتبوعية له من اعطاء التابع فكان  
الله اعلى واشرف على معلوماته من كل الوجوه فكذلك ختم الرسل لكونه جامعا  
لجميع المراتب التي كانت في حق المخلوق فهو محيط بجميع المراتب الامكانية فتابعية  
ختم الرسل بختم الاولياء تابعية صاحب القوى قواه في اخذ مراداته وكذلك صاحب  
الاسباب تابع لاسبابه لتحصيل بعض افعاله فكان خاتم الاولياء مرتبة من مراتب ختم  
الرسل وهو معنى قوله وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل وهو معنى قوله فما يلزم  
الكامل وبه اخذ من خزينة الحق هذا العلم كما اخذ بجبرائيل عليه السلام عام  
الشرائع وهو مفضل على جبرائيل بالنص الالهي والنص على اطلاقه فلزم انه  
مفضل عليه من كل الوجوه ثبت بالنص ان خاتم الرسل مفضل على خاتم الاولياء في  
ذلك الوجه لصوم النص على جميع الوجوه فخاتم الاولياء خادم لختم الرسل لاخذ  
هذا العلم عن المعلن فكان المراد من قوله من وجه يكون اعلى بيان لزيادة مرتبة خاتم  
الاولياء من الوجه المذكور ولا يلزم منه الافضلية من هذا الوجه عند الله اذ الزائد  
قد يكون ادنى من الانزل لتوسط الانزل فانزلية ختم الرسل منه من جملة كمالاته  
ليست بمعنى الدناءة وقد نزل القرآن وحمد على تنزيله ولو دليتم بحبل الهبط على الله  
فتزول الشريف اللطيف عين كماله \* ولما بين مرتبة خاتم الاولياء اورد الدليل  
الشرعي على ما ذهب اليه تسهيلات فهم الطالبين فظهر ان المقصود بيان تقدم مرتبة  
خاتم الاولياء من وجه فقال (وقد ظهر في ظاهر سر عنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه) من ان  
الشيء الواحد انزل من وجه واعلى من وجه (في فضل عمر في اسارى بدر بالحكم  
فيهم) كما ذكر قصته في كتب التفسير (و) قد ظهر (في تأييد النخل) كما  
ذكر حديثه في كتب الاحاديث والفضل ههنا بمعنى الزيادة في هذه المسئلة لا بمعنى  
المفضل والمكرم عند الله (فما يلزم الكامل ان يكون له التقدم في كل شيء وفي كل  
مرتبة) فان الرسول لم يتقدم فيهما على اصحابه فقال (اتم اعلم بامور دنياكم) لكن  
هذا التقديم ليس من الامور التي تثبت بها الفضيلة المعبرة عند اهل الله لكونه  
في الامور الدنية الخسيسة فهم وان كانوا يتقدمون في هذه المرتبة الدنية لكنهم  
تابعون للرسول في المرتبة الشريفة وهي مرتبة العلم بالله فتأخير الرسول في



الامور الدنية عين كماله لان هذا العلم الذي اخذها الرسول منهم بمد لهم من روحه  
فخاتم الاولياء وان كان له التقدم في هذا الوجه من رتب العلم بالله لكنه تابع لحكم الرسل  
في رتبة من رتب العلم بالله وهو علم الشريعة الشريفة على كل مرتبة من رتب العلم بالله  
وعلى علم خاتم الاولياء الذي اخذها عن الرسول لذلك سمي بالشرع المطهر الا ترى  
كيف اتبع موسى الخضر في العلم اللدني فقال (هل اتبعك على ان تعلمن مما علمت رشداً)  
ولم يلزم من اعلمية الخضر من موسى في هذا الوجه افضليته على موسى لان الخضر  
تابع في الحكم بما جاء به موسى من علم التشريع وهذا العلم افضل واعلى من العلم  
اللدني (وانما نظر الرجال) الذين يعلمون الامور على ما هي عليه ويميزون المراتب  
(الى التقدم في رتب العلم بالله هنالك مطلبهم واما حوادث الاكوان فلا تعاق  
لحواطرهم بها) ولما كانت هذه المسئلة اعلى المسائل الالهية وانفعها ووصى  
لاهتمامها فقال (فتحقق ما ذكرناه) فان الامر في نفسه على ما بيناه لك (ولما مثل  
النبي عليه الصلاة والسلام النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل) الحائط (سوى  
موضع لبنة واحدة) قوله (فكان عليه السلام تلك اللبنة) جواب لما اى كان  
نفسه في رؤياه تنطع بتلك اللبنة التي ينقص الحائط عنها ويكمل بها (غير انه  
لا يراها) اى تلك الرؤيا (الا كما قال لبنة واحدة) اى تمثله عين رؤياه في حق  
نفسه (واما خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرؤيا) دليلاً على ختمته في الولاية  
(فيرى ما مثله به) اى بالحائط (رسول الله فيرى في الحائط موضع لبنتين واللبن  
من ذهب وفضة فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة  
ولبنة ذهب) قوله (فلا بد ان يرى نفسه تنطع في موضع تلك اللبنتين) جواب  
اما (فيكون خاتم الولاية تلك اللبنتين فيكمل الحائط) بهما كما يكمل لبنة واحدة  
في رؤيا ختم الرسل لوجوب التطابق بينهما وهذه الرؤيا مختصة لخاتم الولاية  
المحمدية لا اشتراك في المشكائية والختمية واما خاتم الولاية العامة فاشترائه في الختمية  
دون المشكائية فلم يلزم هذه الرؤيا له (والسبب الموجب لكونه) اى لكون خاتم  
الاولياء (يراهما لبنتين انه) اى خاتم الاولياء (تابع لشرع خاتم الرسل في

الظاهر) لان ولاية الولي لا تحصل ولا تتم الا بتبعيته للرسول (وهو) اى كون خاتم الاولياء تابعاً (موضع اللبنة الفضية وهو) اى موضع هذه اللبنة (ظاهرة) اى ظاهر خاتم الاولياء (وما يتبعه فيه من الاحكام) يعنى صورة اتباعه لخاتم الرسول فى الاحكام الشرعية فكان الحائط فى حق ختم الرسول حائط النبوة واللبنة الفضية لبنته ولذلك مثابها به واما فى حق خاتم الاولياء فحائط الولاية فكانت اللبنة الفضية جزءاً من حائط الولاية فى حق هذا الرأى كاللينة الذهبية فخاتم الرسول هو الذى لا يوجد بعده نبى مسرع فلا يمنع وجود عيسى بعده ختمته لانه نبى متع لما جاء به خاتم الرسول وكذلك خاتم الاولياء بالولاية الخاصة هو الذى لا يبقى بعده ولى فى قلب خاتم الرسول ولا وارث بعده لا ولاية المحمدية ولا يمنع ايضا ختمته وجود الاولياء الوارثين لساائر الانبياء بعده (كما هو اخذ عن الله فى السر) ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه) اى كما ان خاتم الاولياء متبع لختم الرسول بالصورة الظاهرة فيما اخذه عن الله فى السر فبرى صورة اخذه وصورة اتباعه فما اخذه فقوله بالصورة يتعاقب بمتع وانما وجب الرؤية هكذا (لانه) اى لان خاتم الاولياء (يرى الامر) اى يرى جميع الامور (على ما هو عليه ولا بد ان يراه) اى ان يرى امر نفسه (هكذا) اى على ما هو عليه من اخذ واتباع ومشكاة وختمية وغير ذلك من الامور التى كانت فى حق نفسه (وهو) اى اخذه هذا العلم عن الله (موضع اللبنة الذهبية فى الباطن) وانما اخذ هذا العلم عن الله (فله) اى لان خاتم الاولياء (اخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى) الحق ما اخذه الملك من هذا المعدن (به) اى بواسطة الملك (الى الرسول) فهذا المعدن ليس الا هو الحق فاذا كان معدن العيين واحداً فما كان علم الباطن الا وجهاً خاصاً من وجوه السريعة وهو الذى لا يعلم الا عن الكشف الالهى الذى لا يحصل الا بعد تحصيل الولاية فهما متحدان فى المال لذلك يسمى علم التأويل بل هو اصل علم السريعة وروحه ولا مخالفة بينهما الا عند اهل الحجاب (فان فهمت ماشرت به) من الختم والمشكاة وغير ذلك فنخذ واعمل به (فقد حصل لك العلم السافع) الذى نفع منه علوم كثيرة نافعة لك فى الدنيا والآخرة اذ هو العلم الكلى الذى هو اجل



العلوم (فكل نبي من لدن آدم الى آخر نبي ما منهم احد يأخذ) النبوة (الا  
من مشكاة خاتم النبيين وان تأخر وجود طينته فانه بحقيقته موجود) في جميع  
العوالم (وهو) اى معنى وجوده بحقيقته معنى (قوله كنت نبياً و آدم بين الماء  
والطين وغيره من الانبياء ما كان نبياً الا حين بعث وكذلك خاتم الاولياء كان  
ولياً و آدم بين الماء والطين وغيره من الاولياء ما كان ولياً الا بعد تحصيل  
سُرَاطِطِ الولاية من الاخلاق الالهية في الانصاف بها من كون الله يسمى  
بالولي الحميد فتحتم الرسل من حيث ولايته نسبتته مع الختم للولاية نسبة الانبياء  
والرسل معه) وانما كانت نسبتته معه كذلك (فانه) اى لان خاتم الرسل (الولي  
الرسول النبي وخاتم الاولياء الولي الوارث) الآخذ عن الاصل المشاهد  
للمراتب) فكانت ولايته مقدمة على ولاية ختم الرسل كما تقدمت على ولاية  
سائر الانبياء \* ولما توهم من ظاهر كلامه افضلية ختم الولاية على ختم النبوة  
دفع هذا التوهم بقوله (وهو) اى خاتم الاولياء (حسنة) اى اعلى مرتبة  
(من حسنات خاتم الرسل محمد) عليه السلام اى من مراتبه العالية فكانت  
ختميته ومشكايته من ختم الرسل لان العلم الذي يأخذ عن الله تعالى  
في السر ويعطى ختم الرسل لا يأخذ الا بولاية منشعبة من ولاية ختم  
الرسل وفي التحقيق بأخذ عن الله بسببه ويعطى اليه بسببه فكان تقدمه  
في هذا الوجه تقدم الجزء على الكل فلا فضل على ختم الرسل باى وجه كان  
كما قلنا لك من قبل (مقدم الجماعة) اى جماعة الانبياء والاولياء كلها (وسيد ولد  
آدم في فتح باب الشفاعة) يوم القيمة (فعين) محمد عليه السلام وهو تقدمه  
على جميع اولاد آدم باعتبار وجوده النخصى (حالا خاصاً) وهو الفتح  
(ماعمم) اذا تعميم لا يكون الا بحقيقة الكلية فلا يلزم منه تقدمه في جميع الامور  
(وفي هذا الحال الخاص تقدم على الاسماء الالهية فان الرحمن ما شفع عند  
المنتقم في اهل البلاء الا بعد شعاعة الشافعين ففاز محمد عليه السلام بالسيادة  
في هذا المقام الخاص) وهو معظم الامور مع انه لا يلزم منه فضل محمد على

الرحمن لان فوزه بهذه السيادة لا يكون الا من الرحمن وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك الحال حاصلًا له من غير احتياج الى الرحمن وهو ممتنع ( فمن فهم المراتب والمقامات ) على ما هي عاينه ( لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام ) \* لما فرغ عن بيان العطايا الذاتية شرع في بيان العطايا الاسمائية فقال ( واما المنح الاسمائية ) فعلى انواع حذف الجواب للعلم به وفي بعض النسخ ( فاعلم ) فينبذ يكون الجواب فاعلم ( ان منح الله تعالى ) اى اعتبار الذات بجميعية الاسماء فكانت العطايا الحاصلة منه كلها اسمائية وفي العطايا الذاتية اعتبارها بحسب نفسه فكانت العطايا الحاصلة منه كلها ذاتية آلهية ( خلقه رحمة منه بهم وهي ) اى الرحمة او المنح ( كلها ) اى انواعها واصنافها ( من الاسماء ) لكونها من حضرة من الحضرات الالهية الجامعة بجميع الاسماء والصفات ( فاما رحمة خالصة كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص يوم القيمة ويعطى ذلك العطاء اسم الرحمن فهو عطاء رحمانى واما رحمة ممتزجة بنقمة كشرب الدواء الكريه الذى تعقب شربه الراحة ) ويعطى ذلك اسم الله على يد الرحمن من حيث جامعته للصفات المتقابلة لذلك كان العطاء الحاصل منه رحمة ممتزجة ( وهو عطاء آلهى ) وانما كانت منح الله تعالى كلها من الاسماء ( فان العطايا الالهية ) اى العطايا الحاصلة من حضرة الاسم الجامع ( لا يمكن اطلاق عطائه منه ) اى لا يمكن حصول العطاء من هذا الاسم الاعظم ( من غير ان يكون على يد سادن ) اى حادم ( من سدنه الاسماء ) فادالم يكن عطاء اسم الله للعبد الا على يد اسم من اسماء الله تعالى ( فارة يعطى الله العطاء العبد على يد الرحمن فيخلص العطاء من الشوب الذى لا ايم الطمع في الوقت ) اى وقت العطاء ولو غير خالص في المال فهذا هو عطاء ممتزج ورحمة ممتزجة وعطاء آلهى حاصل من الله تعالى على يد الرحمن لكن لا يسمى رحمانيا بل يسمى مثل هذا القسم آلهيا وفيه اشارة الى ان يد الرحمن لها مدخل في جميع العطايا التى تحصل على ايدى الاسماء فرحمة الله واسعة على كل شئ ( او لا ينيل الغرض ) اى او يحاخص العطاء من الشوب الذى لا ينال به الطمع غرضه ( وما شبه ) ذلك الشوب في



عدم ملائمة الطبع او عدم نيل الغرض ( فتارة يعطى الله العبد على يد الواسع فيعم ) هذا العطاء جميع احوال العبد واوقاته وينال العبد بذلك العطاء غرضه في كل وقت يريد ( او على يد الحكيم فينظر في الاصلح في الوقت ) فيعطى ما هو الاصلح للعبد في ذلك الوقت ( او على يد الواهب فيعطى لينعم ) من انعم اى اظهار الانعام وكرمه ( ولا يكون مع الواهب تكليف المعطى له بعوض على ذلك ) العطاء ( من شكر او عمل او على يد الجبار فينظر في المواطن وما يستحقه ) من القهر والجبار ههنا بمعنى القهار بمقابلة قوله ( او على يد الغفار ) او بمعنى يشبر الكسر ( فينظر في المحل وما هو عليه ) من الاحوال ( فان كان على حال يستحق العقوبة فيستره عنها او على حال لا يستحق العقوبة فيستره عن حال يستحق العقوبة فيسمى معصوماً ومعنى به ومحفوظاً وغير ذلك مما يشاكل هذا النوع ) كله من العطايا الاسماءية ( والمعطى ) الحقيقي ( هو الله ) لكن ( من حيث ما ) اى من حيث الاسم الذى ( هو خازن لما عنده ) اى لما حصل عند هذا الاسم ( من خزائنه ) اى من خزائن الله ولما كان الامر هكذا ( فما يخرج ) اى فما يخرج الحق من الحرية امراً للمعطى له ( الا بقدر معلوم ) اى بمقدار ما قدر للمعطى له في علمه الازلى بلا زيادة ونقصان فمن شاهد هذا فقد خاص عن تعبد الطلب وكان هذا الاخراج ( على يد اسم خاص بذلك الامر ) المخرج من الحرية المخصوصة ( فاعطى كل شئ خلقه على يد الاسم العدل واخوانه ) فمن فهم هذا برأ عن اضطراب الاعتراض فان العدل ناظر الى ما اقتضاه عين المخلوق فحق كل شئ بحسب اقتضاء عينه وعين الشئ ليس بمجمول وكذا الاقتضاء صفة ذاتية لازمة له ( واسماء الله تعالى وان كانت لا تنهاى لانه تعالى بما يكون عنها ) اى بانارها ( وما يكون عنها غير متناهية ) فكانت اسماء الله تعالى بهذا الاعتراض غير متناهية ( وان كانت ترجع الى اصول متناهية هي امهات الاسماء او حضرات الاسماء ) فكانت اسماء الله تعالى دائرة بين التناهي وعدم التناهي ( وعلى الحقيقة ) اى وكان في التحقيق ( فنامه ) اى فنام في مقام الاسماء المتكثرة

( الحقيقة واحدة ) وهى الذات الالهية ( تقبل جميع هذه النسب والاضافات التى يكنى عنها بالاسماء الالهية ) مع كونها باقية على وحدتها الحقيقية ( والحقيقة الواحدة التى تقبل جميع النسب وتفسر البعض بقوله اى التحقيق يقتضى ان يكون لكل اسم حقيقة مميزة له خطأ لأنها نكرة معادة معرفة فهى عين الاول ( تعطى ان يكون لكل اسم مظهر الى ما لا يتناهى ) اى له مظاهر غير متناهية ( حقيقة تتميز بها عن اسم آخر ) اى يتميز الاسم بتلك الحقيقة عن غيره من الاسماء ( وتلك الحقيقة التى بها يتميز ) مبتدأ ثان ( الاسم ) خبره ( عينه ) بدل من الاسم اى هى عين الاسم اذ حقيقة الشئ عين ذلك الشئ فامتيازها بتعين غير زائد على نفسه او الاسم مبتدأ ثالث عينه خبر اى الاسم عين هذه الحقيقة ذكر الضمير باعتبار الاسم فاندفع توهم المغايرة من قوله تعطى لكل اسم حقيقة تتميز بها ( لا ما يقع فيه الاشتراك ) اى تلك الحقيقة ليست هى عين الحقيقة المشتركة التى هى الذات الالهية المشتركة بين الاسماء واپس معنى الاشتراك اشتراك الجريئات فى الكلى ولا اشتراك الصور فى المرآيا فى الصورة ولا اشتراك الاوصاف فى ذاتها وانما معنى الاشتراك توجه الواحد الحقيقى الى جهة خاصة لكمال خاص بتلك الجهة مع بقاء الحضرة الواحدة على وحدته بحيث لا يمنع كل من التوجه التوجه الآخر فما كانت الاسماء والصفات الا لتوجهات الاولية الذاتية الايجابية وما بعدها كماها توجهات نائية اسمائية اختيارية فكانت الاسماء كلها مشتركة فى دلالتها على الذات ومميزة بحقيقتها المختصة التى هى عينها وهذا لا يعرف الا بالذوق ولصعوبة هذا المفهوم اورد دليلا مشاهدا بالحس تسهيلا للعالمين فقال ( كما ان الاعطيات تتميز كل اعطية ) اى كل واحدة منها ( عن غيرها بسخصيتها وان كانت ) العطايا ( عن اصل واحد ) وهو الذات الالهية ( فمعلوم ان هذه ) العطايا ( ما هى هذه ) العطايا ( الاخرى وسبب ذلك ) اى وما سبب تميز العطايا ( الا تميز الاسماء ) وهو استدلال من الاثر وهو تميز العطايا الى المؤثر وهو تميز الاسماء اذ عند المحققين ماس موجود فى الشهادة الا وهو صورة ما فى العيب ودائله هذا دليل على تميز العطايا واما



الدليل على تميز الاسماء فهو قوله (فما في الحضرة الالهية) اي حضرة جمعية  
 الاسماء (لاتساعها شئ يتكرر اصلاً) والتكرار انما يكون بضيق المقام وقال تعالى  
 (وسعت رحمتي كل شئ) فاذا ثبت تميز كل شئ من الاشياء ثبت تميز الاسماء  
 (هذا) اشارة الى كل ما ذكر في العطايا الاسماءية (هو الحق الذي يعول  
 عليه) عند اهل الحقيقة (وهذا العلم) اي علم العطايا الاسماءية (كان علم شيت)  
 عليه السلام (وروحه هو الممدد لكل من يتكلم في مثل هذا العلم) (من الارواح  
 ما عدا روح الختم) اي روح ختم الرسل (فانه لا ياتي به المادة) اي لا ياتي اليه مدد  
 هذا العلم (الامن الله تعالى لا من روح من الارواح بل من روحه يكون المادة  
 لجميع الارواح) فتقدم ختم الرسل على ختم الاولياء وعلى شيت في هذا العلم  
 وكذلك شيت تقدم على جميع الارواح وعلى روح خاتم الاولياء لكونه بيده مفتاح  
 الخزائن الاسماءية كما ان بيده مفتاح الخزائن الذاتية (وان كان لا يعقل ذلك من  
 نفسه) اي وان كان لا يعلم ذلك الامداد من روحه لجميع الارواح (في زمان تركيب  
 جسده العنصري) لاحتجابه عن علم هذا بسبب وجوده بالجسد العنصري (فهو  
 من حيث حقيقته ورتبته عالم بذلك) اي يكون المادة لجميع الارواح من روحه  
 (كله بعينه) تأكيد والضمير لكل اي عالم بكل واحد من الارواح بسنخه  
 وبتعيينه والاستمداد الخاص به وامداد روحه لكل واحد منهم ما يناسب  
 استعداداتهم واحوالهم بحيث لا يفوته عن عام ذلك شئ (من حيث ما هو جاهل  
 به) اي كما انه من حيث الذي جهل به (من جهة تركيبه العنصري) بيان لمن حيث ما  
 (فهو العالم الجاهل) لكن جهله عين كماله كما بين في موضعه (فيقبل  
 الاتصاف بالاضداد) بالاعتبارين (كما يقبل الاصل الاتصاف بذلك) اي  
 بالاضداد لكنه باعتبار واحد كما بين في موضعه (كالجليل والجميل وكالظاهر  
 والباطن والاول والاخر وهو عينه وليس غيره) اي خاتم الرسل من حيث  
 حقيقته عين الحق وان كان من حيث جسده العنصري غيره ومعنى عينيته  
 من حيث الحقيقة كونه على صفته لا غير (فيعلم) من حيث كونه عين اصله

( لا يعلم ) من حيث كونه غيره ومن اجل هذين الوجهين ينسب اليه ما ينسب الى الاصل غير الوجوب الذاتي وما لا ينسب اليه وكذا قوله ( ويدري لا يدري ويشهد لا يشهد ) والمراد من اتصاف هذا الكامل بالاضداد اتصافه بالصفات اللائقة لحضرة الامكان من النقصان والكمال لذلك قال فهو العالم الجاهل فيعلم لا يعلم والمراد من اتصاف الاصل اتصافه بالصفات الكاملة اللائقة لحضرة الوجوب لذلك قال كالجميل والجليل فن قال كما ان اصله يعلم في مرتبة الالهية ولا يعلم في مرتبة ظهوره في صور الجاهلين مع انه سوء ادب مع الله فقد اخطأ في فهم المراد من المقام \* ولما فرغ من احوال ختم الرسل رجع الى شيث فقال ( وبهذا العلم ) اي بسبب علمه العطايا الاسماوية ( سمي شيث لان معناه ) اي معنى شيث ( هبة الله ) فاذا كان هذا العلم مختصا بشيث عليه السلام ( فييده مفتاح العطايا على اختلاف اصنافها ونسبها ) فلا يأخذ احدا عدل روح الخاتم من هذه الخزائن شيئا الا بشيث وانما كان مفتاح العطايا بيده ( فان الله وهبه لا دم اوّل ما وهبه ) فكان عليه السلام اوّل مظهر لامتوحات الاسماوية لا دم واول سبب فتح الله به عطايه فكان مفتاح العطايا بيده ( وما وهبه ) لا دم ( الامنه ) اي الا وهبه من نفس آدم وانما كان ما وهبه الامنه ( لان الولد سرّ ابيه ) ليس امرا خارجا عن وجود ابيه ( فنه خرج ) في صورة النطفة ( واليه عاد ) بصيرورته على صورة ابيه فالهبة عبارة عن الاخراج والاعادة فاذا كان الولد سرّ ابيه ( فما اتاه ) اي فما اتى الولد اياه ( غريب ) اي على غير صورة ابيه بل اتى على صورة ابيه لذلك احبه واذا لم يأت على صورته استكره وتقر منه وليس له ولد ولا بد لسرّ الشئ بان يعود الى ذلك الشئ او فما اتاه عن خارج نفسه فعوده اليه منه ( لمن عقل عن الله ) اي لمن كان على بصيرة من ربه وعلم الاشياء على ما هي عليه ( وكل عطاء في الكون على هذا المجرى ) اي وكل ما وهب الله للعباد من العطايا ليس الا منهم واليه واذ كان عطاء الحق على هذا ( فما في احد من الله شئ ) من العطايا الا منه واليه حتى الوجود منه واليه بامر الله وهو



قول كن (وما في احد من سوى نفسه شيء) فكان العطاء الذي خرج من نفسه  
وعاد اليه عين نفسه لا غير (وان تنوَّعت عليه الصور وما كل احد يعرف هذا)  
اي ما قلناه (وان الامر على ذلك) اي وما يعرف ان امر العطاء على ما بيناه  
في نفس الامر فقولاه يعرف هذا يتعلق بالذكور وقوله وان الامر على ذلك  
بتعلق بمطابقته في نفس الامر الاول مرتبة التصور الثاني التصديق (الا احاد  
من اهل الله) وهم الذين تحقَّقوا بالتجليات الاسماوية ووقفوا باسرار الاسماء  
والصفات (فاذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه) فانه من كبار الاولياء  
يرشدك الى مقصودك (فذلك) العلم (عين صفاء خلاصة) وهي العلوم  
العالية الصافية الخالصة عن شوب كدورات النفسانية وكيف لم يعتمد  
من يعرف بمثل هذا العلم (خاصة الخاصة) الخاصة اهل التجلي الصفاتي وخاصة  
الخاصة اهل التجلي الذاتي (من عموم اهل الله) اي من جمهور اهل الله فاذا لم يكن  
في احد من الله شيء ولا في احد من سوى نفسه شيء (فاي صاحب كشف  
شاهد صورة تلقى اليه) قوله (ما لم يكن عنده) مفعول تلقى (من المعارف) بيان  
لما (وتنمحه) اي ويوهب تلك الصورة (ما لم يكن قبل ذلك في يده) فجملة تمنحه  
عطف على جملة تلقى اليه للايضاح (فتلك الصورة) الملقية اليه (عينه) اي  
عين المتلقى اليه (لا غيره فمن شجرة نفسه) اي واذا كانت تلك الصورة عينه  
كانت من شجرة نفسه (جنى ثمرة غرسه) يعني غرس شجرة نفسه وثمرتها  
وما تلقى اليه اي من المعارف كل ذلك مستندة الى العبد وما استند الى الله الا الاعطاء  
خاصة على ايدي الاسماء بطلب العبد فكان فصوص الحكم من ثمرة غرسه  
قدس سره تلقى اليه على يدر رسول الله عليه السلام فالرسول ليس من ثمرة  
غرسه ولا هو عينه بل هو خاتم الرسل فلا يكون العبد مفيضاً على نفسه  
بل يحتاج الى فياض آخر غيره وان كانت هذه الثمرة في غرسه ومن قال في هذا  
المقام العبد هو المفيض على نفسه لا غير فقد اخطأ \* ولما فرغ عن الكلام  
في المعاني الغيبية شرع في الصورة الظاهرة ايضاحاً وتسهيلاً للطالبيين فقال

( كالصورة الظاهرة ) اى مثال الصورة الملقية الى صاحب الكشف فى العينية  
هو الصورة الظاهرة ( منه فى مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره ) اى كما ان هذه  
الصورة ليست غيره بل عينه كذلك هذه الصورة المعنوية ليست غيره ( الا )  
استثناء عن قوله قلتك الصورة عينه لا غيره لبيان وجه المغايرة ( ان المحل  
او الحضرة ) وهى حضرة الخيال ( التى راي فيها صورة نفسه تلقى اليه ) اى  
تلقى تلك الحضرة تلك الصورة الى الراى ( تتقلب من وجه ) وذلك القلب  
( لحقيقة تلك الحضرة ) اى لاجل اقتضاء حقيقة تلك الحضرة وذلك لا ينافى  
عينيتها بحسب الحقيقة فشبه ايضاً هذه المعانى المثالية بالظاهر للايضاح  
وتطبيق الظاهر بالباطن حتى يعام منه ان العام الظاهر وهو عام الشريعة وعام  
الباطن وهو علم الحقيقة شئ واحد وحقيقة واحدة لا مغايرة بينهما الا  
بتقلب من وجه لحقيقة المحل وهى قلوب المؤمنين لتفاوت درجات عقولهم  
كلم الناس على قدر عقولهم فالمغايرة حاصلة لمرآة قلوبهم فقال ( كما يظهر  
الكبير فى المرآة الصغيرة صغيراً ) يظهر غير المستطيل ( فى المستطيلة مستطيلاً )  
يظهر غير المتحرك ( فى ) المرآة ( المتحركة متحركاً ) كالماء الجارى ( وقد تعطيه  
انتكاس ) اى انعكاس ( صورته من حضرة خاصة ) كالماء فان من نظر اليه وجد صورته  
متكسبة ( وقد تعطيه عين ما يظهر منها ) اى من عين الراى بدون انتكاس ( فيقابل  
اليمن منها ) اى من الصورة ( اليمن من الراى ) كالمرآة ( وقد يقابل اليمن  
اليسار وهو ) اى كون اليمن مقابل اليسار ( الغالب فى المرايا بمنزلة العادة  
فى العموم وبخرق العادة يقابل اليمن اليمن ) يعنى ان اعتبرت صورتك  
فى المرآة كالانسان المقابل وجهه وجهك كان يمينك مقابل يسار صورتك  
فكان هذا التقابل بمنزلة العادة اذ تقابل الصور الانسانية يجرى على ذلك  
عادة واذا اعتبرت ان ما يقابل يمينك من صورتك هو ما حصل عن يمينك  
فقد تقابل يمينك ليمن صورتك فكان هذا التقابل بخرق العادة ( ويظهر  
الانتكاس ) اى وبخرق العادة يظهر الانتكاس اذ العادة فى المقابلة الظهور  
على قدمه هذا كله ظاهر لمن نظر فى المرآة ( وهذا كله ) اى الاختلاف المذكور



بين الرائي والمرئي في حقيقة الحضرة اى تنوع الصورة على الرائي ( من اعطيات حقيقة الحضرة المتجلى فيها التى انزلناها منزلة المرئي ) ونسبنا هذه الاعطيات الى المرأتى وعلى الحقيقة كاهما من حقيقة الحضرة المتجلى فيها فاذا ثبت ان الصور المتنوعة على الرائي فى الحضرات عين الرائي والكثرات تنشأ من الحضرات ( فمن عرف استعداده عرف قبوله ) اى عرف ما يقبل استعداده فى كل زمان وفى كل حضرة ( وما كل من عرف قبوله ) اى ما يقبله استعداده ( يعرف استعدادا لا بعد القبول ) اى لولا الاستعداد ما قبل ( وان كان يعرفه مجالا ) لان العلم به بعد القبول علم من الاثر الى المؤثر وهو علم اجمالى فاذا كان كل ما حصل لا يمكن منه اليه ما فعل الحق بالمكان شيئا الا بحسب اقتضاء ذاته وبحسب قابلية شئته تعالى نابعة لاحوال الممكن فما يشاء تعذيب من يستحق التعذيب ولا كفر من يستحق الايمان فلا جبر اصلا من الله لا صرفا ولا متوسطا فان كان وذلك ايضا منه واليه ونسبة جبر المتوسط الى الله مجرد اصطلاح ممن عجز عن ادراك الاشياء على ماهى عايه والا فلا اصغر من القليل ولا يظلمون قليلا بسبب الظلم من الله عن اصله ولكن الناس انفسهم يظلمون فلا باومون الا الله . هم فما شاء الله ما ينافض حكمه ( الا ) استثناء منقطع ( ان بعض اهل النظر من انتحاب العقول الضعيفة يرون ان الله لما ثبت عندهم انه فعال لما يشاء ) اى فعلى ما يشاء مشيئته بالحكمة ( جوازوا على الله ما ينافض الحكمة ) ( وجبر ) ما ينافض ( ما هو الامر عايه فى نفسه ) لما نزههم ذلك فجوزوا تعذيبه . يستحق التعذيب الى عن ذلك ( ولهذا ) اى ولاجل ان عندهم ان الله هو الذى يوافق كلف يشاء ( عدل بعض النظر الى انى الامكان ) انما يلزمهم جبر ما لا يابق الى الله على تقدير ثبوت الامكان فلم يجوز هذا البعض على الله ما جوز ذلك البعض لادم لزوم ذلك على تقدير انى الامكان فى رعيهم ( واثبات الوجوب بالذات وبالاغير ) وما عرفوا الامكان والوجوب بالتسديد . انه الامكان ( والمحقق يثبت الامكان ويعرف حضرته ) يثبت ( الممكن ) ويعرف ( ما هو الممكن ) فى حقيقته ( ومن اين هو ممكن ) اى

ويعرف من اي سبب يكون متصفا بصفة الامكان (و) يعرف (هو) اي الممكن  
 (بعينه واجب بالغير) الا ان الامكان وصف له قبل الوجود وبعده والوجوب  
 بالغير وصف بعد الوجود لاقبله (و) يعرف (من اين صح عليه اسم الغير الذي  
 اقتضى ذلك) الغير (له) اي للممكن (الوجوب) فما وقع اسم الغير الا لاحتياجه  
 الى الواجب بالذات (ولا يعلم هذا التفصيل الا العلماء بالله خاصة) تأكيده لقوله  
 والمحقق يثبت الامكان (وعلى قدم شيث) اي اوردت هذه المسئلة على آخر  
قصة (يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الانساني وهو حامل اسراره)  
 من العطايا الاسماوية (وليس يولد بعده ولد في هذا النوع فهو خام الاولاد)  
 الذكور كما ان شيث اول اولاد الذكور (وتولد معه اخت له) وهي خاتمة  
 الاولاد الاثني كما ان اخت شيث اول الاثني (فخرج قبله ويخرج بعدها) لابتداء  
 الدورة على عكسها (يكون رأسه عند رجليها) لكون الاحكام في ذلك الزمان  
 (لا استراحة) للطبيعة (ويكون مولده بالصين) لكونه اصعب الامكنة فمولده  
 فيه اشارة الى ان في ذلك الزمان لا استراحة في وجه الارض للمؤمنين (واعته  
 لغة بلده ويسرى العقم في الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة  
 ويدعوهم) اي اهل بلده (الى الله) اي الى معرفة الله تعالى وهي العلم  
بالتجليات الاسماوية بالطريق الخاص من مرتبة حتم الرسل كطريق . شايخنا  
 رحمهم الله (فلا يحجب) دعوته لا تقطع العيوض الروحاني فيختم به الاسرار  
 الشيئية فلا يطلب تحصيل هذا العلم مؤمنون زمانه ولا يحجبون دعوته مع انه  
 لا يضر ايمانهم لانهم وان كانوا لا يحجبون لكنهم لا يردونه ولا ينكرونه لكون  
 دعوته مطابقة لدينهم كما ان المؤمنين في زماننا الذين لم يحجبوا دعوة مشايخنا  
 لا يضرهم يدل عليه قوله (فاذا قبضه الله وقض مؤمنى زمانه بقى من بقى مثل  
 البهائم لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة  
 مجردة عن العقل والشرع وعليهم تقوم الساعة) هذا الولد هو الولي الذي  
 لا يستجاب دعوته يكون بعد ختم الولاية العامة وهو عيسى عليه السلام فعنى  
 قوله لا ولي بعده اي الولي الذي يستجاب دعوته ويؤثر ولايته وينتفع الناس



بكمالاته ومعارفه فلا ينافي ختمته وجود هذا الولد كما لا ينافي ختمته ختم الرسل  
وجود عيسى بعده مع أنه نبي مرسل لعدم احكام نبوته ومن قال ان هذا الولد  
هو عيسى عليه السلام فقد اخطأ في اظاهره والباطن

### فصل حكمة سبوحية في كلمة نوحية

( اعلم ان التنزيه عند اهل الحقائق ) اى عند المطلعين بالحقائق الاسماوية  
( فى الجنب الالهى عين التحديد والتقييد ) والله منزّه عن التحديد والتقييد  
فنزّه اهل الحقيقة عن التنزيه فهم ليسوا بمنزهين فقط بل هم منزّهون  
فى مقام التنزيه والمشبهون فى مقام التشبيه فلا يمكن معرفة الحق من غير  
تحديد وتقييد ( فالمنزّه ) فقط ( اما جاهل ) اى غير قائل بالشرائع كالفلاسفة  
ومقلديهم الذين ينزهون الحق بمقتضى عقولهم عن الصفات التى اخبر الحق  
عن اتصاف نفسه بها فهم ضلوا واضلوا ( واما صاحب سوء ادب ) اى قائل  
بالشرائع ( ولكن اذا اطلقا ) اى التنزيه على الله تعالى ( وقالاه ) اى  
اعتقدا بان الله منزّه عن الصفات الوجودية كالحياة والعلم والسمع والبصر  
 وغير ذلك فغير القائل بالشرائع فهو الجاهل اى الكافر لا كلام فيه لظهور  
بطلايه لذلك ترك هذا القسم ( فالقائل ) اى المعتقد بالشرائع المؤمن عطف  
بيان للقائل بالشرائع ( اذا نزّه ) ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك ) اى  
والمشبه فى مقام التشبيه ( فقد اساء الادب واكذب الحق والرسل وهو  
لا يشعر ويتخيل انه فى الحاصل وهو فى السائب وهو كمن آمن ببعض  
الشرائع ( وكفر ببعض ولا سيما ) كالمعتزلة فاتهم انكروا بعض الشرائع كصفات الله  
وبعض امور الآخرة \* ولما قال ووقف عند التنزيه فقد اساء الادب واكذب  
الحق والرسل اراد ان يبين التشبيه والتنزيه حتى ظهر تكذيبه الحق والرسل  
فقال ( وقد علم ) على البناء المفعول ( ان السنة الشرائع الالهية اذا نطقت  
فى الحق تعالى بما نطقت به ) هذه الالسنه من التنزيه والتشبيه ( انما جاءت به فى العموم  
على المفهوم الاول ) يفهمه كل من يسمع ذلك اللفظ ( وجاءت به على الخصوص )

اي الخواص من المحققين جاءت به ( على كل مفهوم يفهم من وجود ذلك  
 اللفظ بأي لسان كان ) سواء كان ذلك عربياً كافرآن العظيم او غير عربي  
 كسائر الكتب المنزلة ( في وضع ذلك الاسان ) فبين الله للعباد كلها على حسب  
 مراتبهم بألسنة الشرائع في حق نفسه من التنزيه والتشبيه فمن وقف  
 عند التنزيه ولم ير التشبيه وهو آمن ببعض وكفر ببعض لكنه لا يشعر بذلك  
 وهو معذور بذلك لذلك لا يكفر بل هو مؤمن عند اهل الظاهر والباطن  
 لكونه معتقدا بالشرائع كلها في ظنه وانما جاءت في عموم الناس على المفهوم  
 الاول وعلى خصوصهم على كل مفهوم يفهم من وجود ذلك اللفظ ( فان  
 للحق في كل خالق ظهوراً ) خاصاً بظهور الحق في العموم غير ظهوره في الخصوص  
 فتجلى الله تعالى في الكلام العزيز لعباده على حسب استعداداتهم فكلمهم  
 على قدر عقولهم فاذا كان للحق في كل خالق ظهوراً خاصاً ( فهو الظاهر  
 في كل مفهوم ) اي في كل ما يفهم من اللفظ الذي يطلع في حقه ( و  
 الباطن عن كل فهم ) اي لا يفهم ظهوره في كل مفهوم ( الا عن فهم من نا-  
 ان العالم صورته وهويته ) اي الا من عرف ان العالم باعراضه مظهر ذاته  
 وبحوره مظهر ذاته فما في العالم شيء الا وهو دليل على صفاته ووحدانيته  
 ذاته وفي كل شيء آية تدل على انه واحد فان من عرف هذا اظهره الحق  
 في كل مفهوم فتجلى الله له في كلامه كما تجلى له في عالمه ( وهو ) اي العالم مظهر  
 ( الاسم الظاهر كما انه ) اي كما ان الحق ( بالمعنى روح ما ظهر فهو الباطن )  
 والروح مظهر الاسم الباطن فاطلاق الروح على الحق مجاز ( فنسبته لما ظهر )  
 اي نسبة الحق الى كل ما ظهر ( من صور العالم نسبة الروح المدبر لا دور )  
 فحذفت عنه النسبة وهي الى الدور . لدلالة الصورة عابها فاذا كانت نسبة  
 الحق الى صور العالم نسبة الروح الى صورته ( فيؤخذ ) الحق في  
 الانسان مثلاً باطنه وظاهره ) فان حد الانسان مركب من الحيوان والانس  
 فكان بروحه مظهر الاسم الباطن وبصورة جسده مظهر الاسم الظاهر  
 فلم ان الحق هو الظاهر والباطن بدلالة حد الانسان ( وكذلك ) قوله



في حد (كل محدود) اذا من شئ الاوله ظاهر وباطن (فالحق محدود)  
 اى معلوم (بكل حد) وهو على طريق الاستدلال من الاثر الى المؤثر  
 (وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها) اى  
 من صور العالم حد الحق (الاعلى قدر ما حصل لكل عالم) بالحد (من صور)  
 اى من صور العالم (فلذلك) اى فلاجل عدم الضباط صور العالم لانها  
 جزئيات غير متناهية (يجعل حد الحق فانه لا يعلم حده) من حيث مظاهره  
 (الا يعلم حد كل صورة وهذا) اى العلم بحد كل صورة (محال حصوله فحد  
 الحق) الموقوف على المحال (محال) حصوله وليس المراد بالحد هو المصطلح  
 عند علماء الرسوم وهو المركب من ذاتيات المحدود تعالى عن ذلك وانما المراد  
 آثار اسماؤه وصفاته يستدل بها على صفات الله تعالى واسماؤه على وجه التحديد  
 والتعيين وانما خص عدم الانضباط الى الصور دون المعانى لان معانى العالم  
 امور كلية منضبطة عند العقل لكن الصور اجزاء للحد فلا يحصل الحد بدون  
 انضباطها (وكذلك من شبهه وماتزها فقد قيده وحدده وما عرفه) حق  
 معرفته وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض كالمتره الواقف عند تنزيهه  
 (ومن جمع في معرفته) اى في معرفة الحق (بين التشبيه والتنزيه ووصفه  
 بالوصفين) اى التنزيه والتشبيه (على الاجمال) وانما قال على الاجمال (لانه  
 يستحيل ذلك) اى التوصيف بالوصفين (على التفصيل لعدم الاحاطه بما  
 في العالم من الصور فقد عرفه مجملا لاعلى التفصيل كما عرف نفسه مجملا  
 لاعلى التفصيل) فما امكن للانسان في مقام توصيف الحق بالوصفين من العلوم  
 الا العلم الاجمالى (ولذلك) اى ولاجل كون الجمع بين التنزيه  
والتشبيه والوصف بهما سببا لمعرفة الله تعالى لا غير (ربط النبي معرفة الحق  
 بمعرفة النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه) لان باطن النفس الانسانية  
 تنزيه لكونه مخلوقا على صفة الله تعالى وظاهرها تشبيه فمن جمع في معرفة  
 نفسه بينهما ووصف نفسه بهما فقد جمع في معرفة ربه بينهما ووصف  
 ربه بهما ونال بمعرفة نفسه درجة الكمال في العلم بالله تعالى (وقال الله تعالى)

اي ولاجل هذا قال الله تعالى ( سنريهم آياتنا ) اي دلائلنا لهم على معرفتنا  
 ( في الآفاق ) وهو راجع الى الآفاق باعتبار كل فرد اي كل فرد فرد من الآفاق  
 او باعتبار ما بعده ما خرج عنك ( وفي انفسهم ) اي وسريهم آياتنا في انفسهم ( وهو )  
 اي كل فرد من الانفس ( عينك حتى يتبين لهم اي للناظرين ) فيهما ( انه )  
 اي الله تعالى ( الحق من حيث انك صورته ) اي صفته ( و ) يتبين ( هو )  
 اي الحق ( روحك ) لان ظاهر العالم تشبهه وباطنه تنزيهه فمن جمع في  
 معرفة العالم بينهما ووصف لهما فقد جمع في معرفة رب العالمين بينهما ووصل الى  
 درجة الحقيقة في رتب العلم فما يعرف الحق احد الا بالعالم آفاقا كان او انفسا  
 ( فانت له ) بجميع اجزائك من الروح والجسد ( كالصورة الجسمية لك )  
 اي لروحك ( وهولك ) في التدبير والتصرف فيك وفي الآفاق ( كالروح  
 المدبر لصورة حسدك والحد يشمل الظاهر والباطن منك ) اي وحدك  
 وهو الحيوان الناطق يشمل ظاهرك وهو صورة حسدك ويشمل باطنك  
 وهو روحك المدبر لجسدك واما يشمل حد الاسان طاهره وباطنه ( فان  
 الصورة الباقية ) وهو جسده بعد مفارقة الروح ( اذا زال عنها الروح  
 المدبر لها لم تبق ) هذه الصورة ( اسانا ولكن يقال فيها ) اي في حق  
 هذه الصورة ( انها صورة تشبه صورة الاسان فلا فرق بينها وبين صورة من  
 خشب او حجارة ولا ينطلق عليها اسم الاسان الا بالمجاز لا بالحقيقة ) باعتبار  
 مجاورة الروح مدة ( وصور العالم ) وان كانت متبدلة لكنه ( لا يمكن زوال  
 الحق عنها اصلا ) اي لا يمكن ان يخرج عن حكومته واصرفاه في حال  
 الموت والحياة وحال التبدلات وانحلال الزكيات الى الاحزاء وفي حال  
 البقاء كما في الآخرة فاذا لم يمكن زوال الوهية الحق عن الممكنات في اي  
 احوال كانت ( فحد الالوهية له بالحقيقة لا بالمجاز ) اذ تحديده بالالوهية لا يمكن  
 الا بالمألوه فان الاجساد الباقية بلا روح مألوهة له فحد الالوهية له ليس كحد  
 الانسان لعدم خلوه المألوه عنه فلا يزال حده بالالوهية عن الحقيقة ابدا واما  
 حد الانسان فتارة يكون بالحقيقة كما اذا كان حيا وتارة بالمجاز كما اذا كان ميتا



(كأهو) عبارة عن قوله (حد الانسان) ولم يرجع الى شيء قبله اذا كان حيا اي كما ان حد الانسان حقيقة لا مجاز (اذا كان حيا) كذلك حد الحق بالالوهية حقيقة لا مجاز (وكما ان ظاهر صورة الانسان يثنى) اي يسبح (بلسانها على روحها ونفسها والمدبر لها) ولكن لا يفقه احد تسبيح صورته الا من تجلى الله تعالى له باسمه السميع وكما ان لكل واحد من اجزاء صورة الانسان لسان خاص يثنى به على مدبره كذلك الصورة المجتمعة من الاجزاء لها لسان خاص يثنى به على مدبره وهذا التسبيح ثابت لصورة الكافر لكن لا تقع له من ذلك التسبيح (كذلك جعل الله تعالى صور العالم تسبح بحمده ولكن لا تفقهون) اي لا تدركون بسماعكم اي لا تسمعون كل واحد منكم بل البعض منكم لا يسمعون وهو اهل الحجاب والبعض الآخر وهو اهل الكشف يسمعون (تسبيحهم) اي تنزيه بعض الموجودات دون بعض ولا يسمعون من يسمعون منكم تسبح كل واحد من الموجودات (لانا لا نحيط بما في العالم من الصور) كله حتى نسمع تسبيح جميع الصور فما كان السماع الا لاهل الكشف وبقدر الاحاطة فقد وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين سماع تسبيح الجمادات وكذلك في بعض اهل الكشف فسمع الله تعالى جميع الموجودات حيا في الحس كان او غير حي بلسان عربي فصيح بلغة فصحة تكلم تسبيحهم كما تكلم لسان فمنا تسبيح خاص بنا لا يكون هذا التسبيح لغيرنا يسمع تسبيحهم اهل الكشف كما نسمع تسبيح لساننا الظاهر وليس التسبيح بلسان الحال الذي يقوله اهل النظر لسان الحال انطق من لسان المقال (فالكل) اي جميع الموجودات (السنة الحق) محددة معرفة للحق (ناطقة بالثناء على الحق ولذلك) اي ولاجل ان الكل السنة الحق (قال الحمد لله رب العالمين اي اليه يرجع عواقب الثناء فهو المثنى) من كل السنة (والمثنى عليه) بكل السنة فهو المثنى على نفسه بلساننا لا نحن لان لساننا لسانه وليس لنا لسان في الحقيقة حتى اثني عليه اذ استناد كل شيء ينتهي اليه (\*شعر\* فان قلت بالتنزيه) اي ان وقفت عند تنزيهك (كنت مفيداً) لله تعالى بالامر العدمي (وان قلت بالتشبيه كنت محمداً) للحق

مطلبهم في تسبيح الجمادات

بالصفات الثبوتية ( وان قلت بالامرئين ) اى التنزيه والتشبيه ( كنت مسدداً )  
 اى ظفرت طريق الهداية ( وكنت اماماً فى المعارف سيداً ) لاجل تصديقك  
 الرسل فى كل ما جاؤا به ( فمن قال بالاشفاعة ) اى فمن ثبت عند التشبيه ( كان  
 مشركاً ) اى جعل غير الحق شريكاً معه فى وصفه وقد ذهل عن وحدة الحق  
 الواجب عليها ( ومن قال بالافراد ) اى ومن وقف عند التنزيه ( كان موحداً )  
 اى فقد جهل بكثرة اسمائه وصفاته فاعرف الحق حق معرفته \* ولما بين حال  
 صاحب الجمع وحال المنزه والمشبّه وكان المنزه فقط والمشبّه فقط خارجاً  
 عن طريق الرسل حذر السالكين فقال ( واياك والتشبيه ان كنت ثانياً ) اى  
 ان وصفت به بصفات ثبوتية ( واياك والتنزيه ان كنت مفرداً ) بكسر الراء  
 اى لم تثبت معه غيره ثم رجع الى بيان جمع التنزيه والتشبيه فى انفسنا فقال  
 ( فمات هو ) بتنزيه الحق عنك بسلب نفسك عنه من حيث امكانك واحتياجك  
 اليه ( بل انت هو ) من حيث حقيقتك لانك مخلوق على صفة الله تعالى ( وتراه )  
 اى وانت ترى الحق ( فى عين الامور ) اى فى ذوات الاشياء ( مسرّحاً ) اى مطلقاً  
 ( ومقيداً ) اى منزهاً ومشبهاً بعين ما ترى فى نفسك ( قال الله تعالى ليس كمثله  
 شئ ) من حيث انه غنى عن العالمين ( فزه وهو السميع البصير ) من حيث اسمائه  
 ومظاهر صفاته وهو يقتضى اثبات المماثلة فى السمع والبصر ( فشبه ) هذا ناظر  
 الى زيادة الكاف ( قال الله تعالى ليس كمثله شئ ) من حيث الوهية وتعالى قدرته  
 الى مقدوراته ( فشبه وشئ وهو السميع البصير ) اذ لا غير حتى يشترك معه من  
 حيث انه كان الله ولم يكن معه شئ ( فزه وافرد ) اى فزه الحق عن عدم السمع  
 وعدم البصر وافرد فيهما بحيث لا اشتراك لغيره فيهما هذا ناظر الى عدم  
 الزيادة وانما كان قوله تعالى ( وهو السميع البصير ) تشبيهاً فى الاول وبالعكس  
 فى الثانى وكذا قوله تعالى ( ليس كمثله شئ ) تنزيهاً فى الاول وبالعكس فى الثانى  
 لان المراد بالتنزيه والتشبيه كلامان متغايران بالايجاب والسلب مع المحاد  
 الموضوع والمحمول من جهة وتغايرهما من جهة اخرى فاليهما سبق فى حق

مطلب المنزه فقط خارج والمشبّه فقط خارج عن طريق الرسل



الحق يقتضى تعقيبها بالآخر بلا فصل شئ خارج عنهما لوجوب اجتماعهما ليكون  
احدهما فى المعنى جزءاً من الآخر فلا يمكن حمل قوله فى الموضعين على التنزيه  
مع وجود اداة الحصر فيهما وهما الضمير واللام فى الخبر لثلا يفوت الجمع فما  
انزل الله تعالى فى حق نفسه كلاماً الا وهو على طريق الجمع ولا يخفى على  
من اطلع معانى كلام رب العزة واسرارده ولما اتم البيان فى التنزيه والنشبيه اورد  
ما جاء من آيات القرآن العظيم فى حق نوح عليه السلام وقومه ليظهر فضل  
القرآن على سائر الكتب المنزلة وبين ما قال ان السنة السرائع الالهية انما  
جاءت فى حق العامة على المفهوم الاول وعلى الخصوص على كل مفهوم  
يفهم من وجوه ذلك اللفظ فقال (ولو أن نوحاً جمع لقومه) اى لقومه  
الذين لم يجيبوا دعوته اذ القوم الذين اجابوه لا يحتاج فى حقهم الى الجمع  
(بين الدعوتين) اى دعوتى التنزيه والنشبيه (لاجابوه) من كان شأنه  
قبول الدعوة ولم تف الدعوة بدون الجمع ولو جمع لهذه الطائفة لاجابوا  
دعوتهم لايغنى انهم اجابوا كلهم كما ان رسول الله تعالى جمع بين الدعوتين  
ولم يجب من لا استحقاق لقبول الدعوة كإى جهل واضرابه فظهر أن الجمع  
لا يوجب اجابة الدعوة مطلقاً ولم يفعل نوح عليه السلام كذلك لانه لم يؤت  
بجوامع الكلم (فدعاهم جهاراً) اى ظاهراً وهو دعوته قومه الى الحق  
بالتشبيه (ثم دعاهم اسراراً) اى باطناً وهو دعوته بالتنزيه فقد دعاهم  
بالتنزيه والنشبيه لكنه لا على طريق الجمع لذلك اورد ثم المقتضى للتأخير  
والتراخى (ثم قال لهم) بعد الدعوة (استغفروا ربكم) يعنى لما علم نوح  
منهم انهم لا يجيبون دعوته ابداً ولا يصلون الى المعارف الخاصة من الاجابة  
وعلم ان طريق وصولهم الى ما يدعوا اليه قومه لا يكون الا بالاستهلاك  
يدعوه به ليحصل لهم هذا المقام فقال استغفروا ربكم اى اطلبوا ستر  
وجوداتكم بظهور الحق بالصفة القهارية حتى يحصل لكم الوصلة الى الحق  
باستهلاككم فيه لعدم قابليتكم واستعدادكم الى حصول كمالكم بغير هذا الطريق  
وهو الهلاك فاذا هلكوا فقد وصلوا كمالهم لكن لا يجديهم نفعا لعدم وقوعه

في اوانه ( انه ) اى الله تعالى ( كان غفارا ) اى ستارا لمن طلب الستر  
 فدعاهم بثلاث دعوات الى الباطن وهو التنزيه والى الظاهر وهو التشبيه  
 والى الفناء فى الله تعالى وهو استغفروا ربكم ولم نف استعدادهم بقبول  
 الاجابة بليك فقبلوا دعوته بالطير وان لم يعرفوا قبولهم وهو افساء  
 وجوداتهم فى الله تعالى لذلك اغرقوا بالطوفان وقال رب انى ( دعوت قومى )  
 اى اخبر عن دعوتهم قومه ( ليلا ونهارا ) اى تنزيها وتشبيها ( فلم يزدتهم  
 دعائى الا فرارا ) صلة الفرار محذوفة للعموم وهى من والى اذ الفرار حركة  
 لا بد له من البدء والغاية فكان المعنى فى حق الخواص الاقرارا من وجوداتهم  
 الى الله تعالى اى تركوها ووصلوا الى الله تعالى فكان ابتداء الفرار وهو  
 الستر من وجوداتهم وذواتهم وغايته الحق فكان هذا الكلام منه فى حقهم  
 مدحا وثناء لازما يفهمه العلماء بالله وكذلك فى حق العامة مدح لكون ابتداء  
 فرارهم من ذنوب انفسهم واستهاؤهم الى جناب الحق بحسب مراتبهم واما  
 فى حق قومه من المشركين فدم لفرارهم من الحق الى اللذات الحسية  
 ( وذكر عن قومه انهم تصاموا عن دعوتهم لعلمهم بما يجب عليهم من اجابة  
 دعوتهم فلم العلماء بالله تعالى ) اى كل واحد من العلماء من اى ام كانوا ممن  
 سمع كلام نوح ع م من اى لسان كان علما من وجود نظم كلامه ( ما اشار اليه  
 نوح ع م فى حق قومه من التناء عليهم بلسان الذم ) فان هذا التناء دعاء عليه  
 فى حق بعضهم بالمفهوم ودعاء له فى بعضهم بالاشارة كما سذكره ( وعلما ) اى  
 العلماء بالله تعالى اضم الفاعل للعلم به ( انهم انما لم يحيوا دعوتهم ) بالقول  
 ( لما فيها من الفرقان ) بين التشبيه والتنزيه ( والامر ) اى الدعوة الموجهة  
 للاجابة ( قران ) اى جمع بين التنزيه والتشبيه ( لافرقان ومن اقيم ) من الله  
 تعالى ( فى القران ) اى فى مقام الجمع الاسمائى كنبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم  
 ( لا يصنى ) اى لا يميل فى دعوة امته ( الى الفرقان ) اى الى القول الذى لا جمع  
 فيه اى لا يدعو امته الا بالجمع بين التنزيه والتشبيه ولاجل عدم اقامة نوح ع م  
 فى القران اى فى الجمع الاسمائى لا يدعو قومه به بل بالقول الفرقانى ( وان



كان فيه) اى وان كان الفرقان في القرآن (فان القرآن يتضمن الفرقان) لكون الفرقان جزءاً من القرآن (والفرقان لا يتضمن القرآن) لوجود الجزء بدون الكل والمراد من القرآن والفرقان اعم من ان يكون قولاً او مقامياً فان مرتبة محمد عليه السلام قرآني متضمن اى جامع لجميع المراتب الفرقانية من الانبياء وغيرهم كما ان القرآن القولى متضمن لجميع الفرقان القولى من الكتب المنزلة (ولهذا) اى ولكون القرآن يتضمن الفرقان (ما احتص بالقرآن الا محمد عليه السلام) لكونه متضمناً لجميع الفرقان المرتبى فما اتزل الله تعالى القرآن الا الى القرآن (وهذه الامة التى هى خير امة اخرجت للناس) اى اصطفيت وفضلت بان يكونوا امة لهذا النبي لقربهم اليه في المرتبة القرآنية (فليس كمثله شئ فجمع) محمد عليه السلام (الامر) اى التنزيه والتشبيه (في امر واحد) اى في كلام واحد (فلو ان نوحاً اتى بمثله هذه الآية لفظاً اجابوه) لفظاً (قانه) اى النبي عليه السلام (شبه ونزه في آية واحدة) وهى قوله تعالى (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) (بل) شبه ونزه (في نصف آية) وهو ليس كمثله شئ لذلك قبل دعوته وكثر امته يوماً فيوماً الى يوم القيمة (ونوح دعا قومه اى الى التنزيه) (من حيث عقولهم وروحانيتهم فانها) اى العقول (غيب) لا يكون الدعوة الى مقام التنزيه الا بها (ونهاراً) الى مقام التشبيه (دعاهم ايضاً من حيث صورهم وجشهم) فانها ظاهر موجب للتشبيه (وما جمع في الدعوة بينهما مثل ليس كمثله شئ فتفرت بواطنهم) اى عقولهم وقلوبهم (بهذا الفرقان) ولخشونة طبعهم المائلة للاجابة (فزادهم فراراً) فظهر الفرق بين المقام المحمدية والنوحية لان دعوة محمد عليه السلام علة تامة مؤثرة موجبة للاجابة واما دعوة نوح عليه السلام فليست علة تامة مؤثرة بل هى جزء من علة مؤثرة لذلك اسند الشيخ عدم اجابتهم وقررتهم اليها فكان نوح على النصف من الدعوة لذلك لم يؤثر وكم بين دعوة محمد عليه السلام ودعوة نوح عليه السلام فالمقصود بيان تفاوت المراتب مقام نوح عليه السلام مرتبة من المراتب الالهية وهو التنزيه يظهر منه الاحكام الالهية بمقتضى مرتبة من غير

نقص منها ولا زيادة عليها على ان الزيادة نقص فعدم الجمع كمال بالنسبة اليه والجمع نقص بالنسبة الى مرتبته ومقامه وهو تفضيل التنزيه اذ لا تفضيل في الجمع فلو اتى بالجمع فقد نقص عن مقامه لعدم اتيانه بالتنزيه على وجه التفضيل كما ان محمداً عليه السلام لو لم يأت بالجمع لنزل عن درجته فمغنى قوله لو ان نوحاً جمع لقومه بين الدعوتين لا جابوه اى لو كان مرتبة نوح ع مقام الجمع لا جابوه فزال توهم النقص للعقول الضعيفة فلو جاء محمد في زمن نوح وغيره من الانبياء ع لم لا جاب قوم هذا الزمان لجمعه بين الدعوتين (ثم قال عن نفسه) اى ثم اخبر عن دعوته قومه (انه دعاهم ليغفر لهم) اى ليستر لهم الحق حقيقة الامر (الا ليكشف لهم وفهموا ذلك منه) اى قصد نوح ع م من دعوته (فلذلك) اى لاجل فهمهم معنى الدعوة (جعلوا اصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم وهذه كلها صورة السر التي دعاهم اليها) هذا هو المعنى الذى يفهمه الخواص (فاجابوا دعوته بالفعل لا بليليك ففى ليس كمثل شئ اثبات المثل ونفيه) عند اهل الله تعالى لان وجود المماثل عندهم اشتراك الغير فى وصفه تعالى فكان الكاف حينئذ عندهم على تقدير عدم الزيادة لاثبات المثل فى صفة لا لغيره وما هذا الا وهو بعينه مذهب اهل الشرع لذلك اورد الدليل عليه بقوله (وبهذا) اى بسبب كون اثبات المثل ونفيه فى ليس كمثل شئ (قال) اى اخبر (عن نفسه) عليه السلام (انه) اى الرسول (اوتى جوامع الكلم) وهو قوله (اوتيت جوامع الكلم) يعنى ما انزل الله تعالى على فى حق نفسه آية بل نصف آية الا وهى جامع بين التنزيه والتشبيه ومن جملة ما قوله تعالى (ليس كمثل شئ وهو السميع البصير) فاذا اوتى جوامع الكلم (فادعا محمد عليه السلام قومه ليلاً ونهاراً) اى تقريباً بين الجمع (بل دعاهم ليلاً ونهاراً ونهاراً فى ليل) اى دعاهم بالجمع بين الدعوتين (فقال نوح فى حكمته لقومه) اى اشار نوح ع الى قومه فى حكمة دعوته قومه (يرسل السماء عليكم) اى يرسل الله من عالم الارواح عليكم (مدراراً وهى) اى المدرار (المعارف العقلية فى المعانى) المعقولة (والنظر الاعتبارى) اى المدرار هى النظر فى الاشياء للاستدلال بها على وجود الصانع (ويعيدكم



بأموال أي بما يعيل بكم إليه) أي ويمدكم الحق بسبب تجلي جمالي جاذب بكم  
إلى الحق (فإذا مال بكم) أي جعلكم موجهاً إلى جناب الحق وهي التجليات الجاذبة  
إلى الحق (إليه) أي إلى الحق (رأيتكم صور تكم فيه) أي في الحق (فمن تخيل منكم أنه  
رآه) أي الحق (فما عرف ومن عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف فلهذا  
انقسم الناس) من أهل الكشف (إلى عالم وغير عالم) كما مر في الفص الشبي  
وهذا كله يستفاد من وجوه الكلام يفهمه الخواص (وولده) أي المراد  
من قوله وولده (هو ما أنتجهم نظرهم الفكري) أي المعلوم الحاصلة لهم  
بنظرهم الفكري (والامر) أي مادعاً إليه نوح ع (موقوف علمه على المشاهدة  
بعيد عن نتائج الأفكار) فهم عصوه واتبعوا إلى نتائج أفكارهم وكانوا محرومين  
عن حكمة دعوته لعدم علمهم ما أشار إليه نوح ع (وعدم حصول هذا العلم  
بنظرهم الفكري) (الاضساراً) الأضياعاً من عمرهم أصرفهم بما لا ينبغي  
لما ان في زعمهم ان نظرهم الفكري يوصل إلى الحق وصرفوا عمرهم في ذلك  
وما عرفوا ان حكمة دعوته لا يحصل بذلك وما عرفوا زوال ما في أيديهم  
من المال الذي يتعاق به نظرهم الفكري (فما رحت تجارتهم) وما كانوا  
يهتدين بما بدعوه نوح ع (فزال عنهم) بالظوفان (ما كان في أيديهم مما كانوا  
يتخلون به ملكاً لهم) وما سبب فيهم لعدم علمهم ما أشار إليه نوح ع في دعوته  
من المعلوم الثاني وقصرهم بمقتضى عقولهم على المعلوم الأول وأصرفهم  
بنظرهم الفكري ولم اغبروا بنظر الاعتبار وكانوا بعيداً عن طريق المشاهدة  
بذلك فإياك ان تقتصر كلام الله تعالى وكلام الرسول على المعلوم الأول  
فان الامر ما كان على طريق المشاهدة لأعلى طريق النظر لا ترى قوم  
نوح ع كيف كان حالهم لصرفهم ما جاء به نبيهم على المعلوم الأول بمقتضى عقولهم  
فلا يعرفون ان ما في أيديهم ليس بملك لهم لا تباعهم بنظرهم فضلوا عن طريق  
الهدى وهو طريق المشاهدة (وهو) أي ما كان في أيديهم من الملك ليس  
بملك لهم حقيقة بل هو ملك لله وهم مستخافون فيه ولم ينكشف لهم حقيقة  
الامر ويدل على ذلك ما جاء (في المحمدين) أي في حق هذه الأمة (وانفقوا

مما جعلكم الله (مستخلفين فيه) فاثبت الملك لنفسه والوكالة لهم اكونهم عالمين الامر على ما هو عليه في نفسه فانزل الله كلامه في حقهم على الحقيقة (وفي نوح ع م الا اتخذوا من دوني وكلاء ثابت الملك لهم والوكالة لله فيه) اي في الملك فاحرج الله كلامه في حقهم على نخباهم لاعلى الحقيقة فلما مكر والله مكر الله معهم والمحمديون لما عرفوا بالكشف صدقهم الله وما مكر معهم في ان ما في ايديهم من الآلات البدنية والاولاد والاموال ايس ملك لهم (فهم مستخلفون فيه) اي فيما في ايديهم (فالملك لله) في الحقيقة (وهو وكيلهم فالملك لهم) اي الحق وكيل المحمدين والملك حينئذاهم لانهم لما جاء في حقهم و نفقوا فقد اثبت التصرف لهم في ملك الحق ولما اخبر الله بهم من معاملته مع قوم نوح ع م بقوله لا اتخذوا وكلاء دعاهم الى طريق المشاهدة وفي حق المحمدين معناه استخلفوني فيما كنتم مستخلفين فيه واتركوا تصرفكم في ملكي من الاتفاق وغيره واثبتوا الى التصرف كما اثبت لكم بقولنا وانفقوا اذ اتاكم وصفاتكم وافمالكم كلها في الحقيقة وانتم مستخلفون فيها فهو مالك الملك كلها وهو عزل الوكيل فكانت هذه الآية مكر آفي قوم نوح ع م وامرا في حقنا الى الفناء في الله فجاء المستخلف في حقنا صريحا بفتح اللام وضمنا بكسر اللام فنحن جعلنا الحق مستخلفا بفتح اللام بامر الله تعالى باثبات الملك كله لله في ضمن قوله تعالى لا اتخذوا فكنا وكيله بقوله وانفقوا وكان وكيلنا بقوله لا اتخذوا مجازاة لنا وامالهم فلا لان هذه الآية ما جاءت في حقهم الا اثبات الملك لهم والوكالة لله على زعمهم فالحق لا يكون وكلاء منهم اذ الوكالة باستخلاف الموكل فهم لم يجعلوا الحق مستخلفا فيما بين ايديهم فظهر ان الضمير في قوله وكيلهم يرجع الى المحمدين وبعضهم قال يرجع الى قوم نوح ع م وهو صحيح لكن الاول انسب بالمقام وهذا هو المعنى الذي يفهمه العلماء بالله لذلك نصبوا انفسهم بامر الله تعالى لارشاد العباد الى مثل هذه المعاني الشريفة والعلوم الحقيقة من لطائف القرآن واسرارها التي لا يحصل الا بطريق التصفية (وذلك) اي كون الملك للمحمدين والحق وكيلهم او كون الملك لقوم نوح ع م والحق وكيلهم على تقدير ارجاع ضمير وكيلهم الى قوم نوح ع م او قوله لا اتخذوا من دوني وكلاء (ملك الاستخلاف) وهم الذين



جعلوا الحق مستخلفا في ملك الحق الذين جعلهم الحق مستخلفين فيه وهذا هو معنى ملك الاستخلاف الذي يسهل الله له الكمل وهم الذين افنوا افعالهم وصفاتهم وذواتهم كلها في الله ولم يروا شيئا لانفسهم حتى تصرفوا فيه فتركوا الحق يتصرف لهم في ملكه ( وبهذا ) اي وبسبب ملك الاستخلاف ( كان الحق مالك الملك كما قال الترمذي ) اذ الموكل ماله التصرف في الوكيل بجعله وكيلا فكان الحق مالكا للملك في اصطلاح اهل الله في ملك الاستخلاف ( ومكروا ) اي قوم نوح ع م نوح ( مكرا كبارا لان الدعوة ) اي دعوة الانبياء ( الى الله تعالى مكر بالدعوة ) اي قومه ( لانه ) اي الله تعالى وهو المدعو اليه ( ماعدم من البداية ) وهي ما يعبدون من الاصنام اذ لا ينكر احد وجود الحق وربه وربه وانما وقع الغلط في تعيينه وازافة ربه اليه فبعضهم اضافها الى انفسهم وبعضهم الى الاصنام او غير ذلك والانبياء يدعون قومهم من هؤلاء وهي البداية فلا عدم الحق من هؤلاء ( فيدعي الى الغاية ادعو الى الله ) وهو معبود بالحق ( فهذا ) اي الدعوة من البداية الى الغاية ذكر الاشارة باعتبار القول ( عين المكر على بصيرة ) لعلمهم ما يدعونه فكانت دعوة الانبياء وان كان مكرا لكونها على بصيرة حق واقع ( فيه ) يعني لما دعا نوح ع م قومه من البداية الى الغاية نبه ( ان الامر له كله ) لكون دعوته يشير ذلك وهو استغفروا ربكم حيث اضاف الرب الى كل واحد منهم اي استروا كل واحد منكم ربكم الخاص بكم فيه ان هوية الحق بالربوبية سارية في كل موجود ومكروا بسبب ذلك ( فاجابوه مكرا كما دعاهم ) يعني لما نبه نوح ع م في دعوته لقومه ( مكرا ) اجابوه مكرا كما دعاهم جزاء عن مكروه لانه وان دعاهم الى الله من حيث اسمائه لكنه نبه في دعوته ثبوت الحق في كل موجود فكان الدعوة من حيث الاسماء مخفية مستورة بهذا التنبيه فلما علموا منه ذلك مكروا فقالوا فالحق معنا ومع اصنامنا فمحن على دعوتك لم تركنا اصنامنا بل نعبد الحق في صورة اصنامنا لكون الحق ظاهرا في اصنامنا فلم يعلموا دعوة النبي بسبب التنبيه فاجابوه مكرا

( فناء الحمدي ) للدعوة والمراد محمد عليه السلام وانما جاء بباء النبي اشارة الى ان الداعي هو الروح الظاهر في صورة الجسد الحمدي وهو الروح الحرفي المنسوب الى الروح الكلي لا الروح الكلية المحمدية ( وتعلم هذا الحمدي قبل ان يؤمر بالدعوة ) ان الدعوة الى الله ما هي من حيث هو بته وانما هي من حيث اسمائه ( فصدق الله فبما علم ) فقال يوم تحسر المتقن الى الرحمن وفدا فناء بحرف الغاية وقرنها بالاسم فعرفنا ان العالم كان تحت حيازة اسم الهي اوجب ذلك الاسم ( عليهم ) اي على اهل العالم كله ( ان يكونوا ) اي اهل العالم ( متقين ) اي حافظين محترزين عبادة غير هذا الاسم الا الهى من الاسماء التى تحت حيازة فاما مكر قوم محمد مع معال اعدام موجب المكر وهو التنبيه فى الدعوة الى هوية الحق فدعى قومه الى الله من حيث اسمائه بلا تنبيه الى هويته فاما مكر فى الدعوة حتى اجابوه مكر ا بخلاف دعوة نوح مع ولو دعى قومه بمثل هذه الدعوة لاجابوه بلا مكرهم بين الدعوة وبين ما علم الدعوة مثل ما علم محمد عاياه السلام فلا يدعوه بل يادعوا به باسمه السلام فكانت اجابة كل قوم بحسب دعوة بيده ( فقالوا ) يا محمد هم ا بعض ( فى مكرهم ) مع نوح مع ( لا تذرنا آلهتكم ولا تذرنا ودا ولا اسواعا ولا بنون ويعوق واسرا ) كل ذلك اسماء الاصنام والآلهة شاملة ايها وانما قالوا ذلك ( فانهم اذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء ) وانما ربه بهم الجبل من هذا الترتيب لانهم حصروا التقرب الى الله والعالم به فى الاصنام اذ قالوا ما عندهم الا ليقرّبونا الى الله فايست فى شأنهم عرفان بغير هذه الطريقة فلم يقبلوا دعوة النبي البتة حذرا عن الجهيل ( فان للحق فى كل معبود وجهها ) وهم اسم جزئي من اسماء الله داخل تحت حيازة الاسم الجامع برب ذلك المعبود ( اعرفه ) اي وجه الحق ( من عرفه ) اي الحق وهو مرتبة الكمالين ( ويجهله ) اي الوجه ( من جهله ) اي الحق وهم لا يعرفون الحق ولا الوجه لكنهم قالوا ذلك عن جهل مكرامه وانما قال فى كل معبود ما يهل فى كل موجود مع ان وجه الحق لا يختص بالمعبود اشارة الى ان كل موجود معبود اما يستخسه او يتوكل به



او يجنسه فاجاءت في حقهم الدعوة من عبادة الارباب الجزئية الى الاسم الجامع وجاء ذلك ( في المحمدين وقضى ربك ) فان رب محمد هو الاسم الجامع ( لا تعبدوا الا اياه ) اي حكم بالعلم الازلي ان العبادة في اى معبود كانت لا يكون الا اياه لا الى غيره في الحقيقة وان كان الى غيره صورة فكانت العبادة في صورة الاصنام الى الله تعالى حقيقة والى الاصنام صورة بالنص الالهى لكن مثل هذه العبادة غير مقبولة عند الله بالنص الالهى كما ان العبادة لا تكون الا لوجه الله تعالى بالنص انما تولوا فثم وجه الله لكن الصلاة لا يجوز بالنص الا بالتولى الى الكعبة فاجاء نوح عم بمثل هذا الحكم حتى لا يعبد قومه الاسماء الجزئية فان ربوبية الرب بحسب مربوبه ( قال العالم بالله ) اي بالاسم الجامع ( يعلم من عبد ) بضم العين ( وفي اى صورة ظهر حتى عبد ) فانه يرى الوجه المطلق اي الاسم الجامع في الوجه الخاص يعبد فيه واما الجاهل فعبادته عن جهله ولا يعلم اى شئ يعبد ( و ) يعلم ( ان التفريق والكثرة ) الاسماوية بالنسبة الى الاسم الجامع وهو قوله ( قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى ) ( كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية ) يعنى ان جميع الاسماء والصفات امور مجمعة في حضرة الذات الالهية كاجتماع اجزائنا في صورنا المحسوسة وكاجتماع قوى ارواحنا في صورنا من العقل والوهم والمفكرة وغير ذلك فمن شاهد حضرة الجمع فقد شاهد فيها جميع الاسماء مجمعة وعبد جميعها من حيث الجمعية لا من حيث الاتفراد فانه لا يصلح ان يكون معبودا فاذا كان كثرة الاسماء بالنسبة الى حضرة الجمع متصلة كأعضائنا لا امورا منفصلة ( فاعبد غير الله في كل معبود ) لان الاسماء حينئذ عين المسمى من وجهه ولا يعرف هذا الا من عرف الحق بالمشاهدة فاذا كان العبادة في كل معبود الى الله لا الى غير الله تعالى كانت مرتبة العابدين متفاوتة ( فالادنى ) اي قادنى العابدين مرتبة ( من تخيل ) بالبناء للفاعل ( فيه ) اي في معبوده ( الألوهية ) يعنى لا يعلم يقينانه مظهر للاسم الالهى ولا يصدق انه اله بل تخيل ( فلو لا هذا التخيل ما عبد

الحجر ولا غيره) اذ لا سبب للعبادة لمثل هذا غير التخيّل لانه حماد لا تأثير له  
 شئ اصلاً يعلم عابده انه ليس بآله فما عبد الحجر الا للتخيّل ( واهذا ) اى  
 اى ولاجل كون عبادة الحجر للتخيّل لا لغيره ( قال الله تعالى لنبيه الزاما )  
 للعابدين اليه ( قل سموهم فلو سموهم لسموهم حجرا او شجرا او كوكبا ولو قيل  
 لهم من عبدتم لقالوا نعبدها ) بالنكرة لعدم علمهم ربهم الا بالتخيّل وزعمهم  
 ان الارباب متفرقة لا مجمعة في الحضرة الواحدية المعبودة لكل العابدين  
 ( ما كانوا يقولون ) نعبد ( الله ولا الاله ) فلو لم يتخيّلوا الالهية لقالوا عند  
 السؤال نعبد الله تعالى او نعبد الاله بالاسم الجامع المعترف والمعين للمعبودية  
 لكل فاذا قالوا الها بالنكرة المجهولة علمنا انهم ما عبدوهم الا للتخيّل الالهية  
 ( والاعلى ) اى واعلى العابدين ( ما نتخيّل ) اى لا يتخيّل الالهية فيه ( بل قال  
 هذا محلى الهى ينبغى تعظيمه ) على كل احد كما اذا سئنا لم صليتم الى الكعبة  
 قلنا هذه اعظم مظهر من المظاهر الالهية فعظمناها لاجل ذلك فاما عبادتنا  
 فلا يكون الاله في اى مظهر كان لا من حيث كونه في ذلك المظهر ( فلا يقتصر )  
 هذا العابد عبادة الحق في مظهر دون مظهر بل يعبد من حيث ظهوره  
 في جميع المظاهر لعله بالله وباسمائه ( فالادنى ) اى ادنى العابدين ( صاحب  
 التخيّل ) عطف بيان اذا سئل وقيل اذا كان حجرا لاي شئ عبدتم ( يقول )  
 في جوابه ( ما نعبدهم الا ليقربوا الى الله زلفى ) وهم المسركون اى قربا  
 ( والاعلى العالم ) بخبر عن مشاهدته على ما كان عليه الامر مخاطبا لصاحب  
 التخيّل ( ويقول انما الهكم اله واحد ) ظاهر في جميع المظاهر لا آلهة متعددة  
 متفرقة ( فله اسلموا ) اى اتقادوا واعبدوا ( حيث ظهر ) اى في اى مظهر  
 ظهر لا الى غيره اذ لا اله غيره حتى يعبد فلا تقتصروا مظاهره الى اسمائكم  
 واعلموا ان جميع الاشياء كلها مظاهره واعبدوه من حيث ظهوره في جميع  
 المظاهر \* ولما فرغ عن ذكر ما وجب عليه اراد ان يشرع الى بيان اشارات  
 نوح في دعائه لقومه واورد آية مناسبة لما قباها في المعنى ليسنى عليها بيان  
 اشاراته ( وبشر المخبتين الذين خبت نار طبيعتهم ) اى طفت ( فقالوا لها



ولم يقولوا طبيعة ) يعنى كانت طايفة من عباد الله طفئت نار طبيعتهم بحيث لا يصدر منهم من الآثار الطبيعية شئ فظهر لهم من كل طبيعة الصفات الالهية والانوار الذاتية فغابوا عن طبائع الاشياء ولم يميزوا الاله والمألوه ولم يروا المألوه ولم يدركوا الطبائع فاذا سئلوا عنها اخبروا عن ما شاهدوه من انار الالهية فقالوا الهها ولم يقولوا طبيعة اى حجرا او شجرا او غير ذلك من الطبائع ولا يقولون مجلى الهى يبنى تعظيمه اذ لم يروا غير الاله شيئا بغلبة مجلى الذات حتى اخبروا عن اسمائها واذا قالوا الهها اشار نوح فى دعائه لقومه الى هذه الطائفة الشريفة وجمع فى الدعوة مع قومه للمناسبة الصورية بينهما فى اسناد الالهية الى الطبائع فدل دعاؤه بالمفهوم الاول على المشركين وبالمفهوم الثانى على هذه الطائفة الشريفة يعنى هذه الدعوة تدل على كليهما بحسب الداليتين فلم يقل المحبتون الطبيعة بل قالوا الهها (وقد اضلوا كثيراً) اى المحجويين من اهل العالم كاضلال من يعبد الاصنام بقولهم لا تذر الهتكم (اى حير وهم) اى اعطاهم حيرة الجهل بقولهم الهها (فى تعداد الواحد بالوجوه والنسب) فلا يعلمون ان الههم واحد حقيقى والكثرة والفرقة كاعضائنا فى صورنا المحسوسة فتحيروا فى علمه فوقعوا فى حيرة بسبب استماع كلامهم فكانوا اى المحبتين ظالمين بوجهين ظلم لانفسهم باطفاء مقتضيات انفسهم من الهوى بالمجاهدة وظلم لغيرهم بايقاعهم فى حيرة الجهل بسبب قولهم الهها ولم يقولوا طبيعة فدعى لهم نوح بذلك على زيادة حيرتهم بالعلم بقوله (ولا ترد الظالمين لانفسهم) فكان المراد من الظالمين فى دعاء نوح هم الظالمون فى قوله فمنهم ظالم لنفسه لذلك وصف بقوله (المصطفين الذين اورثوا الكتاب) وهو قوله (ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات) (فهم) اى الظالمون لانفسهم (اول الثلاثة فقدمه على المقتصد والسابق) فكان الظالمون لانفسهم اكمل الناس واعرفهم فاشار نوح عليه السلام فى دعائه لقومه بلسان الذم الى هذه الطائفة فقال ولا ترد الظالمين (الاضلال الاحيرة) فى العلم حتى لا يقولوا الهها ولا يحيروا

القوم في تعداد الواحد بالوجود فدعاء نوح عليه السلام لهذه الطائفة ازدياد  
التخير في العلم بالله تعالى بصورة الضلال وهو مادعى به (المحمدى) بقوله (زدنى  
فيك تحيراً) فان ازدياد التخير في الله تعالى لا يكون الا عن زيادة علم وهو في حق  
الظالمين لا تقسمهم من امة محمد عليه السلام بلسان المحمدى وجاء ما اشار نوح ع  
في حق قوم موسى في قوله (كلما اضاء لهم) اى كلما تجلى الله تعالى لهم باسمه النور  
(مشوا فيه) اى ذهبوا علماً بسبب ضياء هذا النور الى حضرة جنابه (واذا اظلم  
عليهم) اى اذا قبض منهم ضياءه وخفى عليهم لظهور التجلى الجلالى عليهم  
(قاموا) حيارى فكلما ازداد علمهم از دادت حيرتهم هكذا حالهم الى آخر  
عمرهم كل ذلك اول الثلاثة من كل امة لا تختص امة دون امة \* فلما انجر كلامه الى  
الحيرة وكان مقام الحيرة اعلى المقامات واشرف فيها شرع الى بيان مرتبة الحائر  
واحواله فقال (فالْحَائِرُ له الدور والحركة الدورية حول القطب) وهو الذى  
مدار الوجود عليه وهو الحقيقة المحمدية قطب العالم فالوجود دورى فاذا دار  
الحائر حول القطب (فلا يبرح منه) اى لا يزال ولا يتفك من القطب لانه  
ايما تولى يرى وجه الله تعالى فى دائرة الوجود ويرى ان مطلوبه معه فى كل  
موجود وهو مقام الواصلين من اهل الله تعالى (وصاحب الطريق المستطيل  
ماثل خارج عن المقصود طالب ماهوفيه) اى نفسه فى خارج وزعم انه يوصل  
الى مطلوبه مجرداً عن المظاهر فهو صارف عمره فيما لا يمكن حصوله (صاحب  
خيال اليه) اى الى الخيال (غايته) فهو واصل الى ما يخياله نفسه لا الى مطلوبه  
(فله) اى لصاحب الطريق المستطيل (من والى وما بينهما) اى له ابتداء  
وانتهاء ومسافة فابتداءه من نفسه وانتهاءه الى خياله ومسافته ما بينهما  
فلا يصل الى مطلوبه بهذا الطريق وهو طريق العابدين من اهل الظاهر فهم  
ليسوا من الحائرين الذين نحن فى بيانه (وصاحب الحركة الدورية لابتداءه)  
فى حركته (فيلزمه من) نصب باضمار أن (ولا غاية له) لمشاهدة مطلوبه فى كل  
مظهر ولانهاية للمظاهر فلا غاية لصاحب هذه الحركة (فتحكم عليه الى) كناية  
عن الانتهاء (فله) اى لصاحب الحركة الدورية (الوجود الاتم) اى الاحاطة



بمراتب الوجود كلها وشاهد مقصوده فيها (وهو المؤتى جوامع الكلم والحكم) وهو محمد عليه السلام فمقام الحيرة جامع لجميع الحقائق الالهية والحكم الربانية فاشار نوح عم في دعائه الى هذا المقام بقوله الا ضللا ثم رجع الى الاشارات بقوله تعالى في حق قوم نوح عم (مما) اى من اجل (خطيئاتهم فهمى التى خطت) اى ساقط (بهم) وهى مجاهداتهم فى السلوك بالتعدى حدود الله تعالى باوامر انفسهم (ففرقوا) بسبب ذلك (فى بحار العلم بالله وهو) اى بحار العلم (الحيرة فادخلوا نارا) اى نار المحبة (فى عين الماء) وهو العلم وجاء كون النار فى الماء (فى المحمدين واذا البحار سمجرت سمجرت التور اذا وقده) فكان المحمديون داخلين نارا فى بحار العلم بالله فاذا ادخلوا نارا فى عين الماء (فلم يجدوا) هذا القوم فى وقت ادخالهم النار فى عين الماء (لهم) اى لانفسهم (من دون الله انصارا فكان الله) تعالى فى ذلك الوقت (عين انصارهم) لانهم لم يروا فى ذلك المقام الا آثار الالوهية لانهم يشاهدون الحق فى جميع المظاهر فلم يروا غير الله شيئا وهذا هو معنى العينية فاذا كان الله عين انصارهم (فهلكوا فيه) اى فى الله تعالى (الى الابد) فلم يخرجهم من هذا المقام الى عالم بشريتهم (فلو اخرجهم الى السيف) بكسر السين (سيف الطبيعة) اى الى ساحل طبيعتهم (لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة) لغية محبوبهم بظهور الطبايع (وان كان الكل) اى وان كان كل واحد من العالم مختصا (لله) (و) قائما (بالله بل) كل واحد منهم فى نظر هذا الشخص (هو الله) لغية شيئية الاشياء بظهور نور الحق كخفاء النجوم بطلوع الشمس فلا اثر ولا نور ولا وجود للنجوم عند من نظر الى الشمس لا فى الواقع او بحذف المضاف اى هو مظهر الله (قال نوح عم) فى دعائه (رب ما قال لى فان الرب له الثبوت) فى الربوبية (والاله يتوعد بالاسماء وهو) اى الاله (كل يوم هو فى شأن) الشأن والحال لاثبوت له (فاراد بالرب ثبوت التكوين اذ لا يصح الا هو) اى لا يصح الترقى فى السلوك الا بالثبوت فى التكوين وهو التكوين فى الاسماء وهو اعلى من التمكين فيها فالتجاء نوح عم فى دعائه الى ما يعطى هو هذا المقام له اذ لا يقضى الله تعالى

حاجته الا على ايدى هذا الاسم ( لا تذر على الارض يدعوا عليهم ان يصيروا  
 في بطنها ) لئلا يضلوا عباد الله ويصلوا الى مطلوبهم في بطن الارض وجاء  
 كون الحق في بطن الارض وفي بطون جميع الاشياء ( في المحمدى لودايتهم بحبل  
 لهبط على الله له ما في السموات وما في الارض ) فاذا كان الحق في باطن الارض  
 المغنوي والصوري ( فاذا دقت فيها ) بالموت الارادى ( فانت فيها ) مع الحق  
 ( وهي طرفك ) فاشار نوح عم الى هذا المقام الا على والى اهله من المؤمنين كما  
 اراد بالمفهوم الاول الكافرين وجاء دقتك في الارض والاخراج منها  
 بعد الدفن في قوله تعالى ( وفيها ) اي في الارض ( نعيذك ) بالموت الارادى  
 ليوصلكم الى ( ومنها نخرجكم تارة اخرى ) حتى تظهروني وترشدون  
 عبادي الى واليه اشار بقوله ( لاختلاف الوجوه ) فان الاعادة لها وجه  
 والاخراج له وجه فاختلاف الوجوه اقتضى ذلك ثم رجع الى آية نوح عم فقال  
 ( من الكافرين ) اي لا تذر على الارض من الكافرين ( الذين استغشوا ثيابهم )  
 اي الذين ستروا وجوداتهم بوجود الحق ( وجعلوا اصابعهم في آذانهم )  
 وجعل الاصابع في الاذان في حقهم عبارة عن مباشرة اسباب اقنائهم قويمهم  
 الظاهرة حتى لا يسموا غير الحق كما ان الكفار تصاموا حتى لا يسموا الحق  
 وانما فعلوا ذلك ( طلباً للستر ) اي لاجل طلبهم الستر من دعوة نوح عم فالتؤمون  
 طابوا ستر وجودهم بوجود الحق في الارض المغنوية وهي باطن الملك كلها كما  
 ان الكافرين طابوا ستر وجوداتهم بوجود الحق في الارض الصورية فجلى الله  
 لهم بالقهارية وانما طلبوا الستر ( لانه ) اي لان نوحاً ( دعاهم ليغفر لهم والغفر  
 الستر ) ففهموا منه كل واحد منهم على حسب ما يليق بحالهم فطلبوا الستر على  
 حسب فهمهم فدعا عليهم على حسب طلبهم ( دياراً ) اي لا تذر من طالب الستر  
 من المؤمنين والكافرين احداً ( حتى نعم المنفعة كما عمت الدعوة ) المؤمنين  
 والكافرين فان منفعة الدعوة الايصال الى المدعو اليه وهذه المنفعة وان حصلها  
 الكفار لكن لم تنفع لعدم وقوعه في آوانه فلما دعا نوح عم من الله استهلاك قومه  
 عرض على الله تعالى سبب دعائه عليهم فقال ( انك ان تذرهم اي تدعهم وتتركهم )



على حال بشريتهم على الارض ( يضلوا عبادك اى يحيروهم ويخرجوهم  
 من العبودية الى ما فيهم من اسرار الربوبية فينظرون انفسهم ) بسبب  
 خروجهم من عبوديتهم ( ارباباً بعد ما كانوا عند نفوسهم عبيداً )  
 فاذا كان كذلك ( فهم العبيد الارباب ولا يلدوا اى ما ينتجون ولا يظهرون  
 الا فاجراً اى مظهراً ماستراً ) على البناء للفعول اى مظهراً ماستره  
 الحق من الربوبية في مظاهره ( كفايراً اى سائراً مائظراً بعد ظهوره  
 فيظهرون ماستراً ) من الربوبية ( ثم يسترونه بعد ظهوره ) بحسب اقتضاء  
 المقامين من الربوبية والعبودية يعنى تكلموا تارة عن وحدة الوجود و آثارها  
 واحكامها من الربوبية ويظهرون للسامعين اسرار الربوبية فيهم وتارة تكلموا  
 من الكثرة والعبودية ( فيحار الناظر ) السامع لكلامهم ( فلا يعرف ) الناظر  
 ( قصد الفاجر ) اى قصد المظهر ماستراً الحق من الربوبية ( في فجوره ) اى في اظهاره  
 سر الربوبية ( ولا الكافر في كفره ) ولا قصد الساتر في ستره ( والشخص  
 واحد ) والحال ان المظهر والساتر واحد كيف يناقض نفسه فلما دعاهم  
 الى الله تعالى ليغفر لهم اى ليستر لهم ودعا عليهم بالستر دعا لنفسه ولا تباعه  
 بالستر وهو عين مادعاهم اليه فتوح عم ما اراد لغيره شيئاً الا ما يريد لنفسه فكان  
 دعاؤه عليهم لله تعالى لا المرادات نفسه من الانتقام وغيره ولو كان لمراد لنفسه  
 لما دعا لنفسه بمثل مادعا عليهم بقوله ( رب اغفر لى اى استر لى واستر من اجل )  
 عطف تفسير لقوله استر لى اى استر ذاتى من اجل بانوار ذاتك حتى تهلك  
 فيك ابداً كما يهلك القوم فيك ابداً بدعائى عليهم فدعا كلهم بالستر لئلا  
 يضلوا عباده ودعا لنفسه بالستر كي يجهل قدره لان مجهول القدر من اجل  
 علو المرتبة ( فيجهل مقامى وقدرى ) بحيث لا يطلع احد غيرك على مقامى  
 ولا يصل اليه ( كما جهل قدرك في قولك وما قدروا الله حق قدره ) فدعا لنفسه  
 من الله تعالى مقاماً مختصاً بالله حتى انخدمه فيه بحيث لا يسعه غيره وذلك  
 من علو همته لنفسه ( ولوالدى من كنت نتيجة عنهما وهما العقل والطبيعة  
 ولمن دخل بيتى اى قلبى ) وهو القوى الروحانية ( مؤمناً اى مصداقاً بما يكون

فيه ) اى فى القلب ( من الاخبارات الالهية وهو ) اى ما يحصل فى القلب  
 ( ما حدث ) اى اخبرت به ( انفسها ) اى انفس النفوس وتأنيث الضمير  
 باعتبار النفوس ( وللمؤمنين من العقول والمؤمنات من النفوس ولا تزد  
 الظالمين ) مأخوذ ( من الظلمات اهل الغيب ) عطف بيان للظالمين ( المكشفين  
 خلف الحجب الظلمانية الاتباراً ) اى هلاكاً فيك فاذا هلكوا ( فلا يعرفون  
 نفوسهم لشهودهم وجه الحق دونهم ) اى من دون انفسهم وما اشار اليه  
 نوح ع في دعائه بالتار ( جاء فى الحمد بين كل شئ هالك الا وجهه والتبار  
 الهالك ) فالظالمين ههنا غير ما ذكر فى الاول وهذا اعلى من الاول لذلك  
 دعا فى حق الاول بزيادة الحيرة بقوله الاضلالاً اى حيرة فهم المتحيرون  
 والحيرة من بقاء الوجود وفى الثانى بزيادة الهلاك بقوله الاتباراً فهم الهالكون  
 المتخلصون عن قيد الحيرة اذ لا وجود لهم بسبب هلاكهم فى الله فهم اعلى  
 من الاول فى مقام الفناء وان كان الاول اعرف فى مقام العرفان ( ومن اراد  
 ان يقف بتمامه على اسرار نوح ع فعليه بالترقى فى فلك يوح ) وهى الشمس ( وهو )  
 اى الوقوف على اسرار نوح عليه السلام او فلك يوح مذكور ( فى التنزيلات  
 الموصلية لنا ) فان ما ذكرته من اسراره ثم لم يذكر ههنا

### فصل فى حكمة قدوسية فى كلمة ادريسية

اى حكمة تقديس الله تعالى عن كل ما لا يليق بحضرته مودعة فى روح هذا  
 النبى وفى التقديس مبالغة ليست فى التسبيح فتزبه ادريس عليه السلام اشد  
 من تزبه نوح عليه السلام لذلك لم ينم ستة عشر سنة ولم يأكل حتى بقى عقلاً  
 مجرداً وخالط الارواح المجردة والملائكة ورفع الله مكاناً علياً ( و ) لما كان العلو  
 من لوازم التقديس وكان معرفة التقديس على التفصيل موقوفة على معرفة  
 العلو ( قال الله تعالى ) فى حق ادريس ( ورفعناه مكاناً علياً ) شرع فى بيان العلو  
 فقال ( العلو ) بتشديد الواو ( نسبتان ) لا يمكن تصور العقل بدون اضافته الى  
 شئ آخر لكون النسبة جزءاً من مفهومه ( علو مكان وعلو مكانة فعلو المكان )



قوله تعالى في حق ادريس عليه السلام (ورفعناه مكاناً علياً واعلى الامكنة)  
 بعلو المكانة (المكان الذي يدور عليه رضى عالم الافلاك فهو فلك الشمس وفيه  
 مقام روحانية ادريس عم وتحت سبعة افلاك وفوقه سبعة افلاك وهو) اى فلك  
 الشمس (الخامس عشر) وهو قلب الافلاك لذلك كان وسط الافلاك (والذى  
 فوقه فلك الاحمر وفلك المشتري وفلك كيوان وفلك المنازل وفلك الاطلس)  
 المتحرك بالحركة اليومية (فلك البروج) عطف بيان لفلك الاطلس (وفلك الكرسي  
 وفلك العرش والذى دونه فلك الزهرة وفلك الكاتب وفلك القمر واكرة  
 الاثير واكرة الهواء واكرة الماء واكرة التراب) وتفصيل ذلك مبين في علم  
 آخر ولذلك اكتفى بذلك الاجمالى ولم يفصلا فابقيناه على ذلك (فمن حيث هو) اى  
 فلك الشمس (قطب الافلاك هو) اى ادريس (رفيع المكان) الذى اعلى الاماكن  
 بعلو المكانة فكان ادريس عالياً بعلو المكان لا بعلو المكانة اذ المكانة وصف لمكانه  
 لاله اذ ما ثبت بالنص الالهى لادريس عم الاعلو المكان لا علو المكانة ولا يلزم من ثبوت  
 علو المكانة لمكانه ثبوتها له فلم يثبت له علو المكانة بالنص (واما علو المكانة فهو لنا)  
 بالنص الالهى (اغنى المحمدين قال الله تعالى واتم الاعلون والله معكم فى هذا  
 العلو وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة) ولما قال والله معكم علمنا ان المراد  
 من قوله واتم الاعلون اثبات علو المكانة لنا لتعالیه عن المكان  
 دون المكانة ولو كان المراد علواً بالمكان لرم اثبات ما هو من خواص الاجسام  
 للحق تعالى عن ذلك فعلو الحق لا يكون الا بالمرتبة وعلونا قد يكون بالمكان  
 وقد يكون بالمكانة وقد يكون بهما (ولما خافت نفوس العمال منا) يعنى لما علم الله  
 تعالى ان نفوس العمال خافت بسبب هذه الآية ان لا يكون لهم نصيب من العلو  
 المكافى لانه لما اتبع الخطاب بقوله والله معكم علموا ان ليس المراد العلو المكافى الذى  
 نتاج اعمالهم فكانوا خارجين عن الخطاب فصاعت اعمالهم فخافوا فلما خافوا  
 (اتباع المعية بقوله ولن يترك اعمالكم) لازالة خوفهم وتسليمهم فالعمل يطلب  
 المكان كما فى ادريس عم تبدلت بشريته بالرياضات والاعمال الصالحات حتى  
 رفعه الله مكاناً علياً جزاء عن اعماله ولم يكن له علو المكانة لما ان ذلك بالقضاء

في الخلق وادريس عم لم يكن له الفناء الذي يوصل الى التوحيد الذاتي الحمدي  
 هذا في حال حياته واما في الآخرة فقد جمع الله له الرفعتين فاجمع الله بين الرفعتين  
 الا لمن كان عالماً وعاملاً ( فالعلم يطلب المكانة والعمل يطلب المكان ) فمن كان  
 علياً بالعلم فله علو المكانة ومن كان علياً بالعمل فله علو المكانة ( فجمع ) الله ( لنا  
 بين الرفعتين بانص علو المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم ) هذا الجمع في الدار الآخرة  
 فان علو المكانة يختص بولاية الامر وان كان اجهل الناس فعلنا ان العمل يطلب  
 علو المكانة في الآخرة وعلمنا ان العلم يطلب كذلك فما كان علياً منا في الدار الآخرة  
 بعلو المكانة فهو على بعلو المكان اذ لا يحصل العلم الحاصل من الفناء في الله الا بالعمل  
 الموجب له الا المجذوبين وليس كل من كان علياً بالمكان علياً بالمكانة كالزهاد  
 فاتهم في اعلى الجنان وليس لهم علو بالمكانة لان اعمالهم لا لطلب العلم بالله بل  
 لطلب المكان العلى فاعطى الله مرادهم على حسب طابهم \* ولما قال والله معكم اثبت  
 لنفسه ما اثبت لنا وهو العلو بالمكانة فجعلنا شريكاً لنفسه في اسمه العلى فكان علوه تبعاً  
 بالمكانة كعلونا فلزم تنزيه اسمه عن الاشتراك فاورد الشيخ آية التنزيه بقوله  
 ( ثم قال تنزيهاً للاشتراك بالمعية سمح اسم ربك الاعلى عن هذا الاشتراك  
 المعنوي ) اى الاشتراك الذاتى بمعنى ان العلو كما ينسب الى الله تعالى لذاته كذلك  
 ينسب الى المكانة لذاتها وهذا هو المفهوم من الآية السابقة فلما قال سمح اسم  
 ربك الاعلى علم ان علوه تعالى لذاته وعلو الموجودات كلها لذاتها بل العلو له  
 تعالى كله حيث ظهر وغيره على بعلوه فلا يقع اشتراك غيره معه في علو بالاشتراك  
 المعنوي بل الاشتراك في العلو لا يكون اللفظاً ( ومن اعجب الامور كون  
 الانسان اعلى الموجودات اعنى الانسان الكامل ) وهو روح الاعظم الحمدي  
 تظهر للاسماء ( وما نسب اليه العلو الا بالتبعية اما بالنسبة ( الى ) علو ( المكان )  
 ( واما ) بالنسبة ( الى ) علو ( المكانة ) وهى المنزلة لان العلو نسبة ولا يظهر نسبة الى شئ  
 الا بالاضافة الى شئ آخر له علو فما يحدث العلو في شئ الا بالتبع الى علو المكان او الى  
 علو المكانة واذا كان الانسان مع كونه اعلى الموجودات يحتاج في ظهور علوه الى  
 المكان والمكانة اذ لا ينسب اليه العلو الا بعد الظهور بالعلو فلا يظهر العلو في شئ



الا بالنسبة الى المكان او المكانة (فما كان علوه لذاته) وهو الله تعالى وحده لا يشترك فيه معه غيره (فهو العليّ بعلو المكان) اى كما انه ينسب اليه العلو الذاتى من غير اضافة وتبعية الى شئ كذلك ينسب اليه تبعية المكان (والمكانة) فيقال وهو العليّ بعلو المكان والمكانة كما يقال هو العليّ بعلوه الذاتى ومعنى علوه بعلو المكان والمكانة كونه تعالى تابعا ليهما فى اظهار هذا الاسم فيهما ليكونا دليلين على علو الذاتى فعلو المكان دليل على علوه الذاتى من حيث الظاهر فنستدل به بانه ما كان عليا فى الظاهر الا وهو اثر من علوه الذاتى فهو على بالذات على كل ظاهر وعلو المرتبة دليل على انه لا على فى الباطن من المراتب الا وهو على بعلوه فالعلو للممكنات اختصاص من الله تعالى يعطى الله لمن يشاء لاظهار كمالات هذا الاسم منه لا من مقتضيات الطبيعة (فالعلو لهما) من حيث الظهور وان كان الله بحسب الذات ومعنى اتباع الحق فى العلو الى المكان والمكانة توجهه اليهما فى اظهار هذا الاسم فبهذا المعنى يجوز أن ينسب اليه العلو المكانى واليه اشار بقوله فما كان علوه لذاته فهو العليّ بعلو المكان ولم يقل فهو العليّ بالمكان لان فيه اثبات الجلوس تعالى عن ذلك فلا يتعالى عن علو المكان بل يتعالى عن نفس المكان و اشار اليه فيما سبق بقوله وهو يتعالى عن المكان ولم يقل يتعالى عن علو المكان (فعلو المكان) للحق ثابت بالنص الالهى (كالرحمن على العرش استوى) اى اظهر علوه الذاتى يجعل هذا المكان تحت تصرفه وقدرته (وهو) اى العرش (اعلى الا ما كن) لانه ليس فوقه مكان فكان علو العرش بعلو المكان وعلو فلك الشمس بعلو المكانة فهو العليّ بعلو هذا المكان الاعلى مع انه العليّ بالعلو الذاتى (وعلو المكانة) ثابت لله ايضا بالنص وهو كقوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) لان هلاك كل شئ وبقاء ذاته تعالى مرتبة ليس فوقها مرتبة وكذلك قوله تعالى (واليه يرجع الامر كله) اذ رجوع الامر كله اليه مرتبة عظيمة وكذلك (ءاله مع الله) اذ الانفراد بالالوهية مرتبة رفيعة ليس فوقها مرتبة وكما ان علو المكان ثابت لله بالنصوص كذلك فى حق

المخلوق ثابت بالنصوص فشرع في بيان ذلك بقوله (ولما قال تعالى ورفعناه مكانا عليا) على ما هو غيره من الامكنة (فجعل عليا نعتا للمكان) عرفنا منه ان العلو ليس له ذاتيا لانه لا يعم مع اشراك الاماكن في حد المكان علمنا ان علوه لمرتبة عند الله تعالى للمكانية المكان والا لكان لكل مكان فعلوه فلك الشمس لمرتبة هي قطبية للافلاك فالعلو لمرتبة القطبية اصالة وللمكان تبعا وجواب لما قولنا عرفنا او علمنا حذف للعلم به (واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة فهذا علو بالمكانة) لان الخليفة على من استخاف عليه فكان علوه لكونه خليفة لا لكونه انسانا (وقال في الملائكة استكبرت ام كنت من العالين فجعل العلو للملائكة) فعلنا منه ان العلو لهم لا لكونهم ملائكة (فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم في هذا العلو) ولم يعمهم هذا العلو (فلما لم يعم مع اشتراكهم في حد الملائكة عرفنا ان هذا علو المكانة عند الله وكذلك الخلقاء من الناس) لا يكون علوهم الحاصل بالخلقة ذاتيا لانه (لو كان علوهم) الحاصل لهم (بالخلقة علوا ذاتيا) لطبيعتهم (لكان) ذلك العلو حاصلا (لكل انسان) ولم يعم ذلك العلو لكل انسان (فلما لم يعم عرفنا ان ذلك العلو للمكانة) \* ولما فرغ عن بيان علو المكان والمكانة شرع في بيان العلو الذاتي بقوله (ومن اسمائه الحسنی العلیّ علی من ومائمه الاهو) لانه من اسمائه الذاتية فلا يستدعي بالاضافة فاذا كان عليا ومائمه غيره (فهو العلي لذاته او) هو العلي (عن ماذا) اي عن اي شيء اكتسب العلو (وما هو) اي ليس ذلك الشيء (الاهو) الا عين الحق لا غيره فاذا كان ما استفاد الحق منه العلو عين الحق (فعلوه لنفسه وهو) اي الحق (من حيث الوجود عين الموجودات) وان كان كل واحد منهما ممتازا بالوجوب والامكان فلا يكتسب العلو عن غيره فمعنى كون الحق من حيث الوجود عين الموجودات اتحاده في حقيقة الوجود كاتحاده في العلم والقدرة وغير ذلك فكان الاتحاد من جهة واحدة لا مطلقا وانه محال



فاذا كان الحق من حيث الوجود عين الموجودات ( فالمسمى محدثات )  
 من حيث الوجود ( هي العلية لذاتها وليست ) من حيث الوجود  
 ( الالهو ) اى الاعين الحق ( فهو ) اى الحق ( العلى لا علو اضافة )  
 اذ المضاف ليس الا عين المضاف من حيث الوجود فكل موجود من هذا  
 الوجه فهو العلى لا علو اضافة وانما كان الحق من حيث الوجود عين الموجودات  
 ( لان الاعيان التى لها العدم الثابتة فيه ) اى فى العدم ( ما شئت رائحة من الوجود )  
 ( فهمى ) باقية فى العدم بعد ظهور الموجودات ( على حالها ) الاول من غير تغيير  
 فالاعيان هي المراتب المتمايزة المعلومة لله تعالى فى علمه الازلى لا تزال ان تكون  
 معلومة ابدأ ( مع تعداد الصور ) اى مع تكرر الصور ( فى الموجودات )  
 فالوجود حقيقة واحدة فهو بالاصالة لذات واحدة فهي ذات الواجب  
 الوجود فالذات واحدة والوجود حقيقة واحدة فما كان الموجود الحقيقى  
 الا واحداً حقيقياً فى الموجودات انعكاس ذلك الموجود الحقيقى فى المراتب  
 المعلومة وعكس الشئ عين ذلك الشئ كصورك فى المرايا المختلفة مع انك  
 واحد وهى عينك وهذه الكثرة لا وجود لها وهى نسب محصل من ظهورك  
 فى المرايا المختلفة ( والعين ) اى الموجود الحقيقى ( واحدة من المجموع ) اى  
 كان من جملة الموجودات التى هي عكسها وكان من حيث الوجود ثابتاً  
 ( فى المجموع ) لا خارجاً عنها فما كان الموجود الحقيقى فى جملة الموجودات الا  
 واحداً ( فوجود الكثرة فى الاسماء ) اى فى مظهر الموجود الحقيقى ( وهى ) اى  
 الاسماء ( النسب ) اى نسبة الذات الواحدة الى المراتب المعلومة ( وهى ) اى  
 النسب ( امور عدمية ) لا وجود لها فى الخارج ( وليس ) الموجود بالوجود  
 الحقيقى فى الموجودات ( الا العين الذى هو الذات ) الالهية الظاهرة فى مرايا  
 الاعيان ( فهو ) اى الحق ( العلى لنفسه لا بالاضافة ) اذ لا غير حيثئذ حتى اضيف  
 اليه ( فما فى العالم من هذه الحيثية علو اضافة ) اذ لا اضافة تقتضى التغاير ولا تغاير  
 من هذه الحيثية ومن هذه الحيثية الوجود للحق وانك مرآة واما اذا كان  
 الوجود لك والحق مرآة فله حكم آخر واليه اشار بقوله ( لكن الوجوه

الوجودية متفاضلة) بعضها على بعض فان محمداً عليه السلام وجه من الوجوه  
 الوجودية متفاضل على سائر المخلوقات فالحق هو العليّ بالإضافة على ما تفاضل  
 عليه محمد عليه السلام (فعلوا الاضافة موجود في العين الواحدة) وهي ذات  
 الحق (من حيث الوجوه الكثيرة) وهذا باعتبار الغيرية فكان الموجودات عينه  
 من وجه وغيره من وجه واليه اشار بقوله (لذلك) اي لاجل هذين الاعتبارين  
 (تقول فيه) اي في حق الحق (هو) اي الحق عين جميع الموجودات من حيث  
 الوجود (لا هو) اي ليس الحق عين الموجودات من حيث الوجوه الكثيرة  
 وكذلك (انت) اي الموجودات عين الحق من حيث الاحدية الذاتية (لانت)  
 اي الموجودات ليس عين الحق من حيث التعينات الخلقية وقد اورد على هذا  
 المعنى نقلاً عن كبار الاولياء فقال (قال الخراز رحمه الله وهو وجه من وجوه الحق  
 ولسان من السنة) اي وجوده وجه من وجوه وجود الحق ولسانه وجه  
 من وجوه سنته الحق (ينطق) اي يخبر بلسان الحق (عن نفسه) اي عن مرتبته  
 ومقامه في رتبة العلم بالله (بان الله لا يعرف الا بجمع بين الاضداد في الحكم عليه)  
 اي على الله (بها) اي بالاضداد ثم بعد ذلك حكم عليه بالاضداد فقال (هو  
 الاول والاخر والظاهر والباطن) وهذا حكم عليه بالاضداد واما جمع  
 فقد اشار اليه بقوله (فهو عين مظهر وهو عين مابطن في حال ظهوره)  
 فقد جمع الظاهر والباطن من جهة واحدة وهي حال الظهور (ومائمه) اي  
 وما في العالم (من يراه غيره) اي من رى الحق غير نفسه اذ كل من يراه فهو عين  
 نفسه (ومائمه من يبطن) الحق (عنه فهو ظاهر لنفسه باطن عنه وهو المسمى  
 ابو سعيد الخراز) من هذا الوجه (وغير ذلك من اسماء المحدثات) اذ المسمى  
 باسماء المحدثات حينئذ عين الحق كما ان الصور المختلفة الحادثة في المرايا بابي اسماء  
 سميتها لا يسمى بها الا صاحب هذه الصور لان ما يسمى بهذه الاسماء عين صاحب  
 هذه الصور فذات الخراز اسم الله تعالى ودليله فهو المسمى والمدلل ابو سعيد  
 الخراز والاسم اي اللفظ الدال على الخراز دال على ما دل عليه الخراز عند العارف  
 بالله وباسمائه وهذا لسان الوحدة عبر الخراز عند انكشافها بهذه العبارات



وبعد قول الحراز شرع في بيان الاضداد واحكامها بقوله ( فيقول الباطن  
 لا اذا قال الظاهر اما ويقول الظاهر لا اذا قال الباطن انا ) يعني اذا قال الواحد  
 المتكلم وهو الله تعالى هو الظاهر قال ذلك المتكلم لامن جهة بطونه واذا  
 قال ذلك المتكلم هو الباطن قال هو لامن جهة ظهوره فقد حكم المتكلم على  
 نفسه بالاضداد بالجمع بينهما بقوله هو الاول والاخر والظاهر والباطن  
 وهو بكل شئ عليم ( وهذا الحكم في كل ضدو ) الحال ان ( المتكلم ) بهذا  
 الكلام ( واحد وهو ) اي المتكلم ( عين السامع ) اذ لا غير في هذه الجمعية  
 فالسامع والمتكلم واحد واورد على اثبات هذا المعنى قول الرسول عليه السلام  
 ليسهل فهمه على الطالين بقوله ( يقول النبي عم وما حدثت به انفسها ) الحديث  
 قل ( ان الله تجاوز عن امي ما حدثت انفسها مالم يتكلم او يعمل فهي ) اي النفس  
 ( المحدثه ) اي تتكلم وتخبر ( السامعة حديثها ) اي كلامها ( العالمة بما حدثت به  
 نفسها و ) الحال ان ( العين واحدة وان اختلفت الاحكام ) عليه ( ولا سبيل  
 الى جهل مثل هذا فانه ) اي الشأن ( يعلمه كل انسان من نفسه ) بسبب  
 مراجعته الى وجدانه فاذا ثبت هذا الحكم في الانسان ( وهو ) والحال  
 ان الانسان ( صورة الحق ) ثبت في الحق وهو استدلال من الاثر الى المؤثر  
 ولزيادة تفصيل هذا المعنى وايضاحه اورد العدد فقال ( فاختلطت الامور )  
 بعضها مع بعض ( وظهرت الاعداد بالواحد ) اي بوجود الواحد ( في المراتب  
 المعلومة فاوجد الواحد العدد ) وهو ينظر لايجاد الحق العالم ( وفصل العدد  
 الواحد ) وهو نظير لتفصيل العالم الحق واحكامه واسماؤه اذ الواحد اوجد  
 بتكرره العدد والعدد يفصل الواحد في المراتب المعلومة مثل الاثنين والثلاثة  
 فكانت مراتب العدد كله مراتب الواحد يظهر فيها بتكرره فهو عين واحدة  
 يختلف عليها الاحكام بحسب المراتب فان صورة الثلاثة مثلا واحدة ومادته  
 وهي تكرر الواحد والكثرة معدومة في الخارج فلا موجود في الخارج الا عين  
 واحدة ( وما ظهر حكم العدد ) وهو تفصيل الواحد ( الا بالمعدود ) لانه

عرض غير قائم بنفسه يقتضى محلاً يقوم به وهو الجوهر (والمعدود منه عدم)  
 اى معدوم فى الحس (ومنه موجود) فيه (فقد يعدم الشئ من حيث الحس  
 وهو موجود من حيث العقل) فلا يقتضى العدد اظهر حكمه الا المعدود  
 سواء كان موجوداً فى الحس او فى العقل فالاعيان وهى الصورة العلمية  
 بمنزلة العدد فما ظهر حكمها الا بالموجودات الخارجية او بالموجودات التى  
 لا وجود لها فى الخارج (فلا بد من عدد) يفصل الواحد فى المراتب المعلومة  
 (ومعدود) يظهر حكم العدد (ولا بد من واحد ينسب) اى يوجد  
 (ذلك) العدد (فينشأ) اى يوجد ذلك الواحد تفصيلاً (بسيبه) اى بسبب  
 ذلك العدد فظهر به كيفية ايجاد الحق الاشياء فاذا كان الواحد وجد العدد يفصله  
 ففيه اعتباران (فان كان كل مرتبة) اى فان اعتبرنا ان كل واحد (من)  
 مرتبة (العدد حقيقة واحدة) متميزة عن الاخرى (كالتسعة والعشرة مثلاً الى  
 ادنى والى اكثر الى غير نهاية ما هى مجموع) اى ليس هذه المراتب بمجرد جمع  
 الاحاد فقط بل ينضم اليها ما به الامتياز (ولا ينفك عنها) اى عن هذه المراتب  
 (اسم جمع الاحاد) اذ هو ما به الاتحاد (فان الاثنين حقيقة واحدة والثلاثة  
 حقيقة واحدة بالغاً ما بالغت هذه المراتب) لا ينفك عنها جمع الاحاد مع  
 امتياز كل واحدة منها عن الاخرى فهذا نظير اعتبار الحق مع الخلق وجزاء  
 الشرط محذوف لدلالة قوله ما هى مجموع فهى حقائق مختلفة (وان كانت) اى  
 وان اعتبرنا انها (حقيقة واحدة) مع قطع النظر عن ما به الامتياز (فما) اى  
 الذى هو (عين واحدة منهن عين مابقي) وهذا نظير اعتبار الحق بلا خلق  
 فكان الاثنين عين الواحد والثلاثة عين الاثنين فكل المراتب عين الواحد  
 وعين الاخرى وليس هذا الاعتبار اعتباراً محضاً بل هو مطابق بما هو الامر  
 عليه وعلى كلا التقديرين (فالجمع يأخذها) اى يأخذ عيناً واحدة كالواحد  
 (فيقول بها) اى يتكلم بتلك العين الواحدة فالهاء لاصلة (منها) اى ابتداء  
 تكلمه من هذه العين الواحدة (ويحكم) الجمع (بها) اى بهذه العين الواحدة  
 (عابها) اى على هذه العين الواحدة فاذا كان المأخوذ عيناً واحدة والقول بها



ومنها والحكم بها عليها فلا شيء في كل مرتبة خارجاً عنها فكانت العين الواحدة موضوعة ومحمولة في كل مرتبة فال موضوع عين المحمول والمحمول عين الموضوع فما كان محكوماً عليه بالاثنتين والثلاثة والاربعة الى غير النهاية الا عيناً واحدة فهي المسمى باسماء المحدثات بحسب المراتب وهو قول الخراز فالعين الواحدة تسمى واحدة في مرتبة واثنين في مرتبة وثلاثة في مرتبة واربعة في مرتبة وهكذا في كل مرتبة فما تجرى هذه الاحكام المختلفة الاعلى عين واحدة (قد ظهر في هذا القول) اى في قوله فالجمع بأخذها (عشرون مرتبة) مفردة وهي مرتبة الواحد ومرتبة الاثنى الى العشرة وعشرون وثلثون واربعون وخمسون وستون وسبعون وثمانون وتسعون ومائة والف (فقد دخلها التركيب) اى دخل فيما بينهما التركيب نحو واحد عشر واثنى وغير ذلك فعلى كلا التقديرين (فما تنفك) اى ما تزال (تثبت عين ما) اى عين الذى (هو منى عندك لذاته) فانك اذا قلت واحداً فقد اثبت الواحد واذا قلت اثنين فقد اثبت الاثنى ونفيت الواحد واذا قلت ثلثة فقد اثبت ثلثة ونفيت الواحد والاثنى مع ان الاثنى والثلثة لا يمكن بدون الواحد فثبت ما نفيته في كل المراتب (ومن عرف ما قررناه في الاعداد وان نفيها عين ثبوتها علم ان الحق المنزه هو الخلق المشبه) من وجه وكذا الخلق المشبه هو الحق المنزه من وجه (وان كان تميز الخلق من الخالق) من وجه وهو وجوب الخالق وامكان المخلوق (فالامر الخالق المخلوق) من وجه (والامر المخلوق الخالق) من وجه فمنهم من نظر الى الخلق ولا يرى الخالق ومنهم من يرى الخالق ولا يرى المخلوق ومنهم من جمع بينهما في كل مقام ومرتبة وهو اكمل الناس والمرشد الاكمل فقد فاز الحقيقة في رتبة العلم بالله التى ليس للمخلوق فوقها مرتبة وعلم ايضاً ان كون الحق عين المخلوق في امور كلية كالوجود والعلم والحياة وغير ذلك وغيريته امتياز به امر مختص كالوجوب والامكان وهذا بعينه هو مذهب اهل السنة لا لهم ما قالوا ان الحق مطلقاً عين المخلوق حتى يخالف الشرع (كل ذلك) الامر المخلوق يحصل (من عين واحدة) لا من

عين واحدة (بل) في نفس الامر (هو) اى كل ذلك من حيث هويته واحدية ذاته (العين الواحدة) اى عين الحقيقة الواحدة (وهو) اى العين من حيث اسمائه وصفاته (العيون الكثيرة) اى الحقائق المختلفة فما فى الكون الا الحق ويجوز ان يكون معناه وهو اى الامر المخاوق من حيث اختلاف الصورة عليه العيون الكثيرة لكن الاول انسب الى المقام لان المراد بقوله لابل اضراب عن الكلام الذى يشعر المغايرة ولا يكون الاضراب الا باثبات ان ليس فى الوجود الا الحق وهذا المعنى ثابت فى الاول دون الثانى (فانظر ماذا ترى) اشارة الى اهتمامه فى بيان الحق وحث لطالب الحق على طلبه (قال) ولد ابراهيم عم (يا ابت افعل ما تؤمر) وفيه اشارة الى ان الواجب على المرشد مافعل بالمريد الا بامر الحق وان الواجب على المريد مافعل الا بامر المرشد (والولد عين ابيه) كما سبق وجهه (فما راى) الوالد (يذبح سوى نفسه وفداء بذبح عظيم فظهر بصورة كبش) فى عالم الحس (من ظهر) فى عالم الرؤيا (بصورة انسان) وهو ولد ابراهيم (فظهر بصورة ولد لابل بحكم ولد من هو عين الوالد) فالامر واحد ظهر بصورة الكبش والولد والوالد فهو عين ما ظهر فكان كل واحد من المظاهر عين الاخر بهذا الاعتبار (وخلق منها زوجها) فاذا خلق منها (فما نكح) آدم (سوى نفسه فمنه) الصاحبة والولد والامر واحد فى العدد (ولاشئ فى العدد غير الواحد فاذا كان اصل الامور واحدا (فمن الطبيعة ومن الظاهر منها) استفهامى اى اخبرونى اى شئ هما اى وما ادر كنتم اى شئ هما (وما رأيناها نقصت بما ظهر عنها ولا زادت بعدم ما ظهر) الطبيعة هى القوة السارية فى الاجسام كلها واشار الى ان الامر الواحد فى العدد هو الطبيعة ثم بين بعد الاستفهام حالهما ونقل كلامه من الجمع الى الفرق بقوله (وما) استفهام (الذى ظهر غيرها وما هى عين ما ظهر) اى ما ظهر من الطبيعة غير الطبيعة وكذلك الطبيعة غير ما ظهر منها (لاختلاف الصور بالحكم عليها) اى على الطبيعة فى قولنا (فهذا) اى هذا الشئ او هذا المزاج (بارد يابس وهذا) المزاج (حار يابس فجمع) بينهما



(بالبس) أى بسببه (وابان) أى ظهر الجامع (بغير ذلك) وهو البرودة والحرارة فظهر من الطبيعة بعد الجمع البرودة والحرارة اللتين لم تكونا قبل الجمع فاختلفت الصور بالحكم عليهما فكان ماظهر منها غيرها وهى غير ماظهر (والجامع) بين البارد واليابس والحر واليابس (الطبيعة) فكانت الطبيعة سارية فى الموجودات ظاهرة بالصور المختلفة (لابل العين) الواحدة التى ظهرت بصور الموجودات كلها هى عين (الطبيعة) فعالم الطبيعة صور (والطبيعة) ملكوت تلك الصور (فى مرآة واحدة) وهى الذات الالهية وهذا اذا اعتبر أن الوجود للمخلوق والحق مرآة له وحينئذ الطبيعة غير العين الواحدة (لابل) عالم الطبيعة (صورة واحدة) وهى الذات الالهية التى تسمى عين واحدة (فى مرآة مختلفة) وبهذا الاعتبار كانت الطبيعة عين العين الواحدة (فائمه) أى ليس فى هذه المسئلة (الاحيرة لتفرق النظر) لانه بالنظر الى صور فى مرآة واحدة يظهر الخلق ويختفى الحق وبالنظر الى صورة واحدة فى مرآة مختلفة يظهر الحق ويختفى الخلق وهذا معنى تفرق النظر (ومن عرف ماقلناه) من ان الحق المنزه هو الخلق المشبه (لم يحجر) لعدم تفرق النظر فيه او ماقلناه من ان العين الواحدة ظهرت بالصور المختلفة فى المرايا المختلفة فلا تفرق النظر يحصل من تفرق الطريق وماينه طريق واحد حق لا تفرق فيه (وان كان فى مزيد علم) أى وان كان العارف ماقلناه يعلم الحق من وجوه كثيرة فان ما ذكره من التعريف الا لى يرفع حيرة العارف فى عرفان كل وجه اذ لا ينفك العلم منه اذا علم ولو كان فى مزيد علم فلم يحجر لخلوصه عن تفرق النظر بسبب هذا العلم فاذا كان الحق حقيقة واحدة يظهر بصور مختلفة (فليس) ذلك الظهور المختلفة العين الواحدة (الامن حكم المحل) لامن جهتها (والمحل) وهو الموجودات واحوالها (عين العين الثابتة فيها) أى فبسبب العين الواحدة (يتنوع الحق فى المجلى) وهو عين العين الثابتة فاذا كان الحق يتنوع فى المجلى (فتنوع الاحكام عليه فيقبل) الحق (كل حكم وما يحكم عليه الا عين ما يجلى فيه)

الحق وهو العين الثابتة (ومائه الا هذا) اى وليس فى وسع المخلوق فى العلم بالله الا ما قاله فلا مرتبة فوقه \* فلما فرغ عن بيان الحق واحكامه شرع فى تلخيصه بالايات فقال ( \* شعر \* فالحق ) الفاء نتيجة ما ذكر (خلق بهذا الوجه) وهو كونه متوفاً باحكام الموجودات ( فاعتبروا \* ) وفيه اشارة الى ان هذا الوجه معتبر عنده وجليل القدر وعظيم الشأن والا لما امر واوصى بالاعتبار ( وليس خلقا بذاك الوجه فادكروا ) وهذا الوجه هو كون الحق سرآة الموجودات والحق محتفى منزله عن احكام الخلقية ( من يدر ) اى من يعلم ( ماقلت ) عن بيان الحق ( لم نخذل بصيرته \* ) وهى بصر القلب ( وليس يدريه ) اى ماقلته ( الا من له بصر \* ) الذى لا يجزى فى مشاهدته الحق فى ظهوراته ( جمع ) بين الحق والخلق وقلت الحق عين الخلق ( وفرق ) بينهما فقات الحق ليس بخلق ( فان العين واحدة \* وهى الكثيرة ) فيقبل الجمع والفرق ( لاتبقي ) وانت فى الجمع بعد الجمع بل فرقه ( ولا تذر ) اى لا تترك الجمع فى التفريق بل اجمع فى عين التفريق وفرق فى عين الجمع فان من فرق فلم يجمع فى عين تفريقه وجمع ولم يفرق فى عين جمعه فقد تفرق نظره فثامه الاخيرة وهذا هو خلاصة ما ذكره تفصيلاً رجع الى ما كان بصدده فقال ( فالعلى نفسه هو الذى يكون له الكمال الذى يستغرق به ) اى بسبب ذلك ( جميع الامور الوجودية ) كالموجودات الخارجية ( والنسب العدمية ) كالامور التى لا وجود لها فى الخارج وهى الامور الكلية الشاملة بجميع الموجودات كالوجود والحياة ( بحيث لا يمكن ان يفوته ) اى ان يفوت صاحب الكمال ( نعت منها ) اى من الامور الوجودية والنسب العدمية ( وسواء كانت ) النعت ( محودة عرفاً وعقلاً وشرعاً او مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً ) كلها قائم به وموجود بايجاده ( وليس ذلك ) الكمال الاستغراقى ( الالمسى الله خاصة ) وهو الاسم الاعظم الاعلى على جميع الاسماء ( واما غير مسمى الله خاصة مما هو محلى له ) اى لمسمى الله ( او صورة فيه ) اى او كان غير مسمى الله صفة ظهرت فى مسمى الله هذا ناظر الى ان صفات الله



ليست عين ذاته من وجهه ( فان كان مجلي له ) اى وان كان ذلك الغير مظهر  
المسمى الله ( فيقع التفاضل لا بد من ذلك ) العلو ( بين مجلي ومجلى ) بقدر  
نصيبه من الاحاطة ( وان كان صورة فيه قتل الصورة ) اى تلك الصفة  
القائمة بذات مسمى الله ( عين الكمال الذاتى ) اى عين صاحب الكمال  
الذى لمسمى الله ( لانها ) اى لان هذه الصفة ( عين ماظهرت ) هذه  
الصفة ( فيه ) وهو مسمى الله فكان لها العلو الذاتى لان اتحاد الصفة مع الذات  
فاذا كانت تلك الصفة عين مسمى الله خاصة ( فالذى لمسمى الله ) من العلو الذاتى  
( هو الذى لتلك الصورة ) التى هى عين مسمى الله ( فعلاوه الذى لمسمى الله  
هو علوه الذى لتلك الصورة ولا يقال هى هو ولاهى غيره ) اى  
لا يقول اهل النظر هى هو ولاهى غيره واما اهل الله فقد قالوا هى  
هو وهى غيره من جهتين ( وقد اشار ابو القاسم بن قسى ) بفتح القاف وهو  
من كبار الاولياء ( فى خلعه ) وهو الكتاب المسمى بخلع النعيلين ( الى هذا ) اى  
كون الصفة والاسم عين الذات من وجهه وغيره من وجهه ( بقوله ان كل اسم الهى )  
كالتقادر والمريد وغير ذلك ( يسمى بجميع الاسماء الالهية ) كما ان مسمى الله يسمى  
بجميع الاسماء ( وينعت بها ) كما ينعت مسمى الله بها ( وذلك هناك ) اى وقال  
فى بيان هذا الكلام فى ذلك مقام ( ان كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذى  
سبق له ) اى وضع ذلك الاسم لهذا المعنى ( ويطلبه ) اى يطلب ذلك الاسم  
هذا المعنى الموضوع له الاسم ( فمن حيث دلالة على الذات له جميع الاسماء ومن  
حيث دلالة على المعنى الذى يتفرد به يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصور  
الى غير ذلك فالاسم عين المسمى من حيث الذات والاسم غير المسمى من حيث  
ما يختص به من المعنى الذى سبق له ) فلم منه ان الصفات عين الاسماء ( فاذا  
فهمت ان العلى ما ذكرناه ) وهو قوله فالعلى لنفسه الخ ( علمت انه ) اى ان علو  
مسمى الله ( ليس علو المكان ولا علو المكانة ) اى ليس سبباً لعلو المكان والمكانة  
وان وجدانيته بل سبب علوه ذاته فعلاوه بالمكان والمكانة عين علوه الذاتى اذ هما

من جملة الكمالات التي استغرق الذات بها فالعلو الذاتي هو مسمى الله خاصة ( فان علو المكانة ) اى العلو الذى المكانة سبب له فى الدنيا ( يختص ) بما فى عالم الشهادة من جنس الانسان فلا ينافى قوله علو المكان ما يحمل وعلو المكانة بالعلم يدل عليه قوله ( بولاة الامر كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذى منصب سواء كانت فيه اهلية ذلك المنصب ) كالعداة والعقل والعلم ( اولم يكن والعلو بالصفات ليس كذلك ) وهو علو لمسمى الله خاصة وعلو بعض مجاليه وهم العلماء بالله فان علوهم بالصفات العلمية الباقية ازلاً وابدأ ( فانه قد يكون اعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم وان كان اجهل الناس فهذا على المكانة بحكم التبعية ما هو على نفسه ) واما العالم فهو على نفسه ولذلك لا يزال عن رفعة العلم ( فاذا عزل ) ذلك الجاهل ( زالت رفعة والعالم ليس كذلك )

### فصل فى حكمة مهمة فى كلمة ابراهيمية

الهيمان هو افراط الحب الذاتى السارى فى جميع الموجودات وكان هذا غالباً فى روح ابراهيم عليه السلام لذلك طاب الحق فى المظاهر النورية وانشأ الى شدة سرى ان المحبة الالهية فى وجوده عليه السلام وبين معنى الهيمان بقوله ( انما سمي الخليل خليلاً لتخلله ) اى لتخلل الخايسل ( وحصره ) عطف تفسيره ( جميع ما اتصفت به الذات الالهية ) كما ان الذات الالهية يحيط ويحصر جميع اسمائه وصفاته كذلك الخليل ع م يحصر جميع الاسماء الالهية لتجلى الحق له جميع اسمائه وصفاته واستشهد عليه ( بقول الشاعر وتخللت مسلك الروح منى ) اى سرى انت فى وجودى وذاتى كسرى ان الروح الحيوانى فى جميع اجزاء البدن ( وبه ) وبهذا التخلل ( سمي الخليل خليلاً كما يتخلل اللون المتلون ) بكسر الواو ( فيكون العرض بحيث جوهره ) اى فى مكان جوهره بسبب سرى ان العرض فى جميع اجزاء جوهره بحيث لا امتياز بينهما فى الحسى ( ماهو ) اى ليس ذلك التخلل ( كالمكان والممكن ) فيه فانه لا يتخلل فيه حساً وعقلاً هذا ان كان ابراهيم عليه السلام محبوباً والحق محباً له فكان الهيمان وهو من زيادة



المحبة الالهية تتعلق بإبراهيم عم فكان تخلل إبراهيم عليه السلام جميع صفات الحق بمنزلة تخلل المحبوب الى جميع اجزاء المحب واما ان كان إبراهيم محباً والحق محبوباً له وقد اشار اليه بقوله ( او لتخلل الحق وجود صورة إبراهيم عم ) ولما بين ثبوت معنى التخلل من الطرفين لغة شرع في اثباته فيهما بالدليل العقلي فقال ( وكل حكم ) على الله من صفات المحدثات وعلى العبد من صفات الحق ( يصح من ذلك ) التخلل ولو لا التخلل ما صح هذا الحكم ( فان لكل حكم موطناً ) خاصاً به ( يظهر به ) ذلك الحكم به اى بسببه اوفيه ( لا يتعداه ) اى لا يظهر ذلك الحكم به غير ذلك الموطن ولا يظهر في ذلك الموطن غير ذلك الحكم لا اختصاصهما من الطرفين ولو لا تخلل المحكوم عليه ذلك الموطن لم يظهر ذلك الحكم ابداً مع انه قد شاهدنا ظهور الاحكام واليه اشار بقوله ( الا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات واخبر بذلك عن نفسه وبصفات النقص وبصفات الذم ) ولو لم يتخلل الحق وجود صورة المحدثات لم يظهر منه الحكم على نفسه بصفات المحدثات ( الا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من اولها الى آخرها ) الا الوجوب الذاتى ( وكما ) اى كل صفات الحق ( حق له ) اى ثابت للمخلوق وينعت المخلوق بها ولو لا تخلل العبد الحق لما صح هذا الحكم ( كما هي ) ضمير الشأن يفسره قوله ( صفات المحدثات حق ) اى ثابت ( للحق ) اعلم ان التخلل عبارة عن السريان ومعنى سريان الحق فى العبد وجوده اثر ذاته وصفاته فى وجود العبد مع كون الحق منزهاً بجميع صفاته عن هذا الكون لان الاتحاد من كل الوجوه باطل عندهم فلما نزل الحق نفسه منزلة العبد فثبت لنفسه ما هو من خواص عبده فقال مرضت وجعت علمنا ان المريض والجائع ليس صورة العبد بل الروح المتصف بصفات الله تعالى الظاهر فى صورة العبد بالهيكل المحسوس الشاهد فما اثبت صفات المحدثات فى الحقيقة لنفسه بل اثبت لاثر نفسه تنبيهاً على انه واجب التعظيم فانه ظل الله تعالى قاله تعالى عظم ظله كما عظم نفسه فما قال الا تعظيماً للعباد فمن اعاد فقد اعاد الحق فمن اشبهه فقد اشبع الحق على طريق من اكرم عالماً فقد اكرم منى وهذا مخصوص

بالإنسان دون غيره لأن كمال ظهور الحق فيه لا في غيره كذلك لا يثبت لنفسه صفات سائر المحدثات ومعنى سريان العبد في الحق احاطته بجميع ما اتصفت به ذات الحق بحسب استعداده وقد صرح بهذا المعنى بقوله وحصره بعد قوله لتخلله فانظر بنظر الانصاف كيف عادت مسائل الفن بتوجهنا الى سيرتها الاولى سيرة الشريعة وسيمى تحقيقه ويدل على ثبوت صفات المحدثات للحق قوله تعالى ( الحمد لله فرجعت اليه عواقب التناء من كل حامد ومحمود ) لا اختصاص الحمد لنفسه ( و اليه يرجع الامر كله ) فاذا كان رجوع الامر اليه كله ( فم ) الامر ( ما ذم و حمد ) على بناء المجهول ( ومائمه ) اى وما فى العالم ( الا محمود او مذموم ) يعنى الامر اما محمود او مذموم وكل منهما يرجع اليه تعالى من حيث الوجود اما المحمود فظاهر لانه مستحق بالذات ان يحمد واما المذموم فمن حيث ملكوته ونسبته الى الله محمود ومن حيث صورته وشيئية مذموم فما فى العالم مذموم من هذا الوجه فثبت للحق الاملكوت صفات المحدثات لاصورتها الحسية والمراد بالملكوت هى الصفات التى تكون منشأ لخلق صفات المحدثات فملكوت المرض والجوع محمود ومطهر وثابت للحق ومن هذا الوجه كمال من الكمالات الالهية ومن صورة حدوثه وكثافته نقص لا يمكن ان يكون صفة الله تعالى وكان الحق محمودا بملكوت الذم فلا يلزم من ثبوت ملكوت الذم له ثبوته له كما لا يلزم من حدوث تعلق العلم بملكوت كل شئ حادث من حيث تعلقه الى ذلك الشئ ومن حيث نسبته و اضافته الى الله قديم اذ هو اسم من اسماء الله وصفة من صفاته فالمراد بقوله صفات المحدثات حق للحق ملكوت الصفات لانفس الصفات لكن ورد النص على الظاهر اخرج كلامه على طريق النص فظهور الحق بصفات المحدثات بناء على ان الممكنات ثابتة على عدمها ما شئت رائحة من الوجود فما وجودها الا اضافة وجود الحق اليها فظهرت بهذه الاضافة بصفات الحمودة او المذمومة واتصفت اضافة الوجود بتلك الصفات المذمومة والذات مع صفاته منزّه عن هذا وهذا معنى قولهم صفات المحدثات حق للحق ( اعلم انه ما تخلل

مطلب المرض والجوع محمود ومطهر وثابت للحق ومن صورة حدوثه وكثافته نقص مذموم



شئ شيئاً الا كان ( ذلك المتخلل اسم فاعل ( محمولا فيه ) اى فى المتخلل  
 اسم مفعول ( فالمتخلل اسم فاعل محجوب بالمتخلل والمتخلل اسم مفعول فاسم المفعول  
 هو الظاهر واسم الفاعل هو الباطن المستور وهو ) اى الباطن ( غذاء له )  
 اى للظاهر ( كالماء يتخلل الصوفة فتربو به ) اى بالماء ( وتتسع ) تلك  
 الصوفة ( فان كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه فيكون الخلق جميع  
 اسماء الحق ) قوله ( سمعه وبصره وجميع نسبة وادراكاته ) عطف بيان  
 لقوله جميع اسماء الحق هذا نتيجة قرب الفرائض فشاهد العبد فى ذلك  
 المقام فى مرآة وجوده الوجود الحق ويرى ان الحق يسمع به وبصره به  
 وكان الاحكام كلها للحق لكن بسبب العبد وهذا اذا تجلى الله لعباده باسمه الباطن  
 وحينئذ كان العبد باطنا والحق ظاهراً له ( واذا كان الخلق هو الظاهر فالخلق  
 مستور وباطن فيه ) اى فى الخلق ( فالخلق يكون سمع الخلق وبصره ويده ورجله  
 وجميع قواه ) اى يرى العبد ان الحق قواه الظاهرة والباطنة فاخبر الحق  
 عن ذلك المقام على حسب مشاهدة العبد والا لم يكن الحق يدأحد ولا رجله  
 فى نفس الامر ( كما ورد فى الخبر الصحيح ) كنت سمعه وبصره هذا اذا تجلى الحق  
 للعبد بالاسم الظاهر فيرى العبد وجوده فى مرآة الحق فشاهد ان الاحكام  
 كلها ثابتة لنفسه وان الحق سبب له لظهور الاحكام من العبد وهو نتيجة قرب  
 النوافل هذا ان اعتبرت الذات الالهية من حيث السبب والاضافات وهى  
 اعتبار الذات مع جميع الصفات ( ثم ان الذات لو نعت عن هذه النسب لم تكن  
 آله ) اى لم يظهر الوهية ( وهذه النسب ) اى الصفات الالهية التى تثبت  
 للحق كالحالق والرزاق وغير ذلك من الصفات الاضافية ( احدثها اعياننا )  
 اى اظهرت اعياننا الخارجية هذه الصفات ( فنحن جعلناه بمألوهيتنا آله ) اى  
 فنحن بعبوديتنا اظهرنا معبوديته كما اظهرنا باعياننا الخارجية الوهية وهى  
 اتصافه بجميع الصفات فاذا لم يكن ظهور الصفات الا بوجودنا ( فلا يعرف )  
 الحق من حيث الصفات ( حتى نعرف ) فيتوقف معرفة الحق من حيث الصفات  
 الى معرفة وجودنا كما توقف ظهور الصفات الى وجودنا ( قال عليه السلام

من عرف نفسه فقد عرف ربه ( فقد ربط معرفة الرب الى معرفة النفس  
 ( وهو اعلم الخلق بالله ) فدل ذلك على ان الامر كما قلناه فلا يعلم الحق من  
 حيث انه الله من غير نظر الى العالم فلا تطلب انت معرفة الحق من غير نظر  
 الى العالم لتلا تقع في الغلط ( فان بعض الحكماء ) وهو ابو علي ومن تابعه ( واما  
 حامد ) وهو الامام الغزالي ومن تابعه ( ادعوا انه ) والضمير للشان ( يعرف الله  
 من غير نظر الى العالم وهذا غلط نعم تعرف ذات قديمة ازلية ) لا كلام ولا نزاع  
 فيه وانما كلامنا في انه ( لا يعرف انها الله حتى يعرف المألوه فهو ) اي المألوه  
 ( الدليل عليه ) اي على الآلهة فمن لم يعرف الدليل لم يعرف المدلول واما حامد  
 نفى ذلك بقوله يعرف الله من غير نظر الى العالم واما معرفة ذات قديمة ازلية  
 فتأبى عند الشيخ بدون النظر الى العالم ( ثم بعد هذا ) اي بعد معرفتك الحق  
 بالعالم وهذا اول مرتبة في العلم بالله لانه استدلال من الاثر الى المؤثر ولا توقف له  
 على الكشف لذلك قال ( في تاني حال يعطيك الكشف ان الحق نفسه كان عين  
 الدليل على نفسه وعلى الوهيته ) فان الاستدلال من الاثر الى المؤثر يوصل  
 الى هذا الكشف على معنى انه استدللنا بوجودنا الخارجى الى اعياننا الثابتة  
 لانه اثرها واستدللنا باعياننا على الوهيته وهى صفات الله واسماؤه واستدللنا  
 باسمائه وصفاته على ذاته تمت مرتبة الاستدلال ثم يعطيك الكشف ان اعياننا  
 الثابتة عين الصفات وان الصفات عين الذات فكان الحق نفسه عين الدليل على  
 نفسه وعلى الوهيته فاذا كان الحق عين الدليل على نفسه كان نفس الحق دليلا  
 على نفسه وعلى الوهيته لا العالم بل العالم مرآة لفيضانه الوجود فيه بالتجلى  
 الاسمائى كالمراة فان المرآة ليست دليلا على وجود الراى بل الدليل  
 هو الصورة الحاصلة فيها من الراى التى هى عين الراى فكان الراى عين  
 الدليل على نفسه ( و ) يعطيك ( ان العالم ليس الا تجليه في صور اعيانهم الثابتة  
 التى يستحيل وجودها ) فى الخارج ( بدون ) ( بدون ذلك التجلى ) ( و ) يعطيك  
 الكشف ( انه ) اي الحق ( يتنوع ويتصور ) على البناء للفاعل ( بحسب  
 حقائق هذه الاعيان واحوالها وهذا ) الكشف والذوق ( بعد العلم به )



اي بعد العلم والحكم (منا انه آله لنا) ونحن تحت حكمته هذا نتيجة  
قرب الفرائض ويسمى مقام الجمع وفي هذا المقام يكون الحق  
ظاهراً والعبد مخفياً (ثم يأتي الكشف الآخر فيظهر صورنا فيه)  
اي في الحق (فيظهر بعضنا لبعض في الحق) للنسبة المقتضية للظهور  
(فيعرف بعضنا بعضاً ويتميز بعضنا عن بعض) في الحق فظهر منه ان  
البعض لا يظهر ولا يعرف ولا يتميز عن بعض وهذا الكشف اعلى من الاول فانه  
قرب التوافق ويسمى مقام الفرق بعد الجمع وجمع الجمع (فمن يعرف ان في الحق  
وقعت هذه المعرفة لنا بنا) بظهور صورنا فيه (ومنا من يجهل الحضرة التي وقعت  
فيها هذه المعرفة بنا) فلا يحصل له هذه المعرفة لان في الحضرة فرع المعرفة بنفس  
الحضرة ومن لم يعرف الحضرة لم تكن الحضرة مرآة ولم يظهر له الصور فيها  
حتى حصل المعرفة (اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين) الحضرة \* ثم بين جمع  
المقامين الحاصلين عن الكشفين بقوله (وبالكشفين معا) يحصل لنا العلم  
بان (ما يحكم) الحق (علينا الان) بسبب طلبنا ذلك الحكم منه لكن يظهر ذلك الحكم  
فينا هذا ناظر الى الكشف الاول (لا) اي لا يحكم الحق يحكم من الاحكام  
علينا بنا (بل نحن نحكم علينا بنا) اي بل الحاكم علينا بنا نحن (ولكن) ذلك الحكم  
يظهر (فيه) اي مرآة الحق هذا ناظر الى الكشف الثاني فمن جمع بينهما بحيث  
لا يحجب أحدهما عن الآخر فهو الواصل الى درجة الكمال في رتب العلم بالله  
(ولذلك) اي ولاجل ان كون الحكم علينا منا لامن الله وان الله ما فعل بنا الا ما نحن  
نفعل بانفسنا (قال الله تعالى قل فله الحجة الباطنة يعني على المحجوبين) الذين لم ينكشف  
لهم ما انكشف للعارفين في الدار الدنيا (اذا قالوا للحق لم فعلت بنا كذا وكذا مما  
لا يوافق اغراضهم فيكشف) الحق (لهم عن ساق) اشارة الى قوله تعالى (يوم  
يكشف عن ساق) وساق الامر اصله ونهايته (وهو) اي الكشف عن ساق  
في الآخرة (الامر الذي كشفه العارفون هنا) وتحقيق به (فيرون) المحجوبون  
عند كشف الحق لهم عن ساق الامر (ان الحق ما فعل بهم الا ما) اي الذي  
(ادعوه) في حال حجابهم (انه) اي الحق (فعله) اي فعل ما دعوه وهو قولهم

لم فعلت بنا كذا وكذا (و) يرون (ان ذلك) الفعل الذي اسندوه للحق مصدر  
 (منهم) لا من الله (فانه) اى الحق (ما علمهم الا على ما هم عليه) وما فعلهم الا  
 ما علمه منهم (فتدحض) اى تبطل (حجتهم وتبقى الحجة لله) تعالى (البالغة)  
 على المحجوبين ( فان قلت فما فائدة قوله تعالى ولو شاء لهداكم اجمعين ) يعنى  
 اذا كان الحكم علينا منا لا من الله فامعنى تعلق المشية الى هداية الكل فى قوله  
 تعالى (ولو شاء لهديكم اجمعين) (قلنا) فى بيان فائدة هذا الكلام (ان لو حرف  
 امتناع لامتناع) اى حرف موضوع لامتناع الشئ لامتناع غيره فامتناع  
 هداية الكل انما كان لامتناع تعلق المشية اليها وانما امتنع تعلق المشية الى هداية  
 الكل لان تعلق المشية تابع لتعلق العلم والم لا تابع للمعلوم فاعلم الله الاعلى ما هو  
 الامر عليه (فما شاء الا ما هو الامر عليه) فلو كانت الاعيان الثابتة كلها طالبة  
 من الله الهداية لشاء هداية الكل لهداهم كلهم فكانت هداية الكل متممة فى نفس  
 الامر لانه لا امكان لها ولا تعلق للمشية بالمتع واما عند العقل فلا امتناع واليه  
 اشار بقوله (ولكن عين الممكن) لا مكانه (قابل للشئ) ونقيضه فى حكم دليل  
 العقل) فامكن عند العقل هداية عين كل ممكن لان العقل قاصر عن ادراك  
 الشئ على ما هو عليه فجاز ان يكون الشئ الواحد متمتعاً فى نفسه وممكناً  
 عند العقل (واى الحكمين المعقولين) من الهداية وعدمه (وقع ذلك) الحكم  
 المعقول (هو الذى كان عليه الممكن فى حال ثبوته) فلا يمكن الهداية اى الايمان  
 بالرسول فى استعداد كل احد فلا يشاء ايمانه ولو امكن ايمانه فى نفسه لشاء فحصل له  
 الايمان\* ولما حقق الآية على التفسير شرع تأويلها وتطبيقها بما ذكر من حاصل  
 الكشفين بقوله (ومعنى لهديكم ليسين لكم) اجمعين ما هو الامر عايه كما بين  
 لبعضكم لاقتضاء استعداد ذلك البعض بيان الامر على ما هو عليه (وما) اى  
 ليس (كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لا ادراك الا امر فى نفسه على ما هو)  
 الامر (عليه) لان منهم يقتضى ذلك الفتح فتح الله له ومنهم من يقتضى عدم الفتح  
 فلم يفتح الله له (فمنهم العالم) حقيقة الامر على ما هو عليه بفتح الله عين بصيرته

مطلب اعلم ان الله تعالى تابع للمعلوم



(و) منهم (الجاهل) حقيقة الامر على ما هو عليه بعدم فتح الله عين بصيرته فاذا لم يفتح عين بصيرة كل ممكن (فما شاء) هداية الكل (فما هديهم اجمعين ولا يشاء) اى ولا تعلق لمشيته هداية الكل فى الماضى والمستقبل (وكذلك) اى ولو شاء (ان يشاء) يعنى اذا تعلق المشية بهداية الكل فى الاستقبال بحرف ان (فهل يشاء هداية الكل ام لا) استفهام انكارى بل ما يشاء هداية الكل بعين مامر فى ولو شاء فى السؤال والجواب غايته ان لو شاء مالم يكن (وهذا) اى وان يشاء (مالا يكون فمشيته احدية التعلق) اى مشية الله تعالى واحدة متعلقة بالاشياء على حسب علمه (وهى) اى المشية (نسبة تابعة للعلم) لان مالم يعلم لا يمكن تعلق المشية به (والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم انت) كناية عن جميع الاعدان (واحوالك فليس للعلم اثر للمعلوم) اى وليس للعلم الحق اثر للمعلوم حتى يتبع المعلوم لعلم الله تعالى فكان المعلوم تابعا لمشيته وليس كذلك (بل للمعلوم اثر) اى حكم (فى العلم فيعطيه) اى فيعطى المعلوم العالم (من نفسه) اى من نفس المعلوم (ما هو عليه فى عينه وانما ورد الخطاب الا لى بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون و) بحسب (ما اعطاه النظر العقلى) لاشتراك المخاطبين كلهم فى النظر العقلى (ما ورد الخطاب على) حسب (ما يعطيه الكشف) والالفات نصيب ارباب العقول من الخطاب الا لى لعدم وفاء استعدادهم بذلك (ولذلك) اى ولو ردد الخطاب على حسب ادراك ارباب العقول (كثرت المؤمنون وقل العارفون اصحاب الكشف) لان اصحاب الكشف قليل من ارباب العقول فاذا ورد الخطاب على حسب ادراك العقلاء كثرت المؤمنون وقل العارفون لعدم ورود الخطاب على ما يعطيه الكشف (وما) احد (منا الاله مقام معلوم) فى علم الله تعالى لا يتعداه فى العلم فعلم بعضنا بنظر العقل ولا يتعدى عن حكم العقل وعلم بعضنا بالكشف والاطلاع على سر القدر ولا يتعدى عن حكومة سر القدر (وهو) اى المقام المعلوم لك (ما كنت متصفا به فى نبونك) فى علم الله (ظهرت) متصفا (به فى وجودك) الخارجى

( هذا ) اى كون المقام بهذا المعنى ( ان ثبت انك وجوداً فان ثبت ان الوجود  
للحق لالك فالحكم لك بلا شك فى وجود الحق ) اى فان كنت معدوماً باقياً  
فى حال عدمك والظاهر الحق فى مرآة وجودك فانت تحكم على الله بما  
فى عينك فى وجود الحق ( وان ثبت انك الموجود ) هذا هو القسم الاول  
اورده لبيان احكامه ( فالحكم لك بلا شك ) اى ان كنت موجوداً فى مرآة  
الحق فانت تحكم عليك بك فى وجودك ( وان كان الحاكم ) عليك فى ذلك المقام  
( الحق فليس له الا افاضة الوجود عليك ) اى فليس للحق من الحكم عليك الا افاضة  
الوجود عليك فقط لا غير وما عدا ذلك كله لك عايتك ( والحكم لك عايتك ) على  
كلا التقديرين غير افاضة الوجود وذلك ايضا من طلبك من الله ولو لا طلبك لما افاضه  
فاذا كان رجوع الحكم منك اليك ( فلا تحمد ) عند ورود الحكم الملايم لطبعك  
الاتفسك ( ولا تذم ) عند ورود الحكم الغير الملايم لطبعك ( الاتفسك ) فما  
حمدك وذمك الاتفسك ( وما يبقى للحق ) من الحمد ( الاحمد افاضة الوجود )  
وبذلك تفرق الرب من العبد ( لان ذلك له لالك ) بل هو ايضا يحصل لك  
من الله بطلب عينك فاذا كان الامر على ما قلناه ( فانت غذاؤه ) اى غذاء الحق  
( بالاحكام ) هذا ناظر الى ان الوجود للحق لكنه ظهر فى مرآة العبد ( وهو )  
اى الحق ( غذاؤك بالوجود ) هذا ناظر الى ان الوجود للحق لكنه ظهر فى مرآة  
الحق فاذا كنت غذاؤه بالاحكام وهو غذاؤك بالوجود ( فتعين عليه ) من الاحكام  
( ما تعين عليك ) فى حال ثبوتك ( فالامر منه اليك ) بالوجود ( ومنك اليه )  
بالاحكام ( غير أنك تسمى مكلفاً وما كلفك ) الحق ( الا بما قلت له كلفنى بحالك  
وبما انت عليه ) اى وما كلفك الحق بحالك وما كلفك بما انت عليه الا بسبب  
قولك له كلفنى بحالى وبما انا عليه فكان التكليف من وجهك من وجهه فبحالك  
يتعلق بكلفك وبما انت عليه معطوف على بحالك على ما ذهب اليه بعض  
الشراح والاولى ان يتعلق بحالك بقوله كلفنى ( ولا يسمى ) الحق ( مكلفاً اسم  
مفعول ) لعدم القول منه لك بكلفنى لانه موجود بذاته مفوض للوجود عايتك



لانه لايجب هذا القول الامن استفاض عن غير ذلك لا يسمى مكلفاً بل يسمى مكلفاً  
اسم فاعل\* ولما بين المقامين وهما ان يكون الحق ظاهراً والعبد باطناً وان يكون العبد  
ظاهراً والعبد باطناً ادرج نتائج المذكورات مع المعاملات والمجازات بين الحق  
والعبد في الايات تسهيلاً للطالبين فقال (\*شعر\* فيحمدني) على اظهار اياه اسماءه  
وصفاته واحكامه لان احكامه تربى بي هذا ناظر الى ان العبد باطن  
والحق ظاهر (واحمد\*) على افاضة الوجود على لان وجودي وجميع احكامي  
تربى به هذا ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن وكذلك (ويعبدني) فاني  
مرب لا احكامه فكان مربوني من حيث ظهور احكامه بي هذا ناظر الى ان  
العبد باطن والحق ظاهر (واعبد\*) فاني مربوب له من حيث الوجود والاحكام  
هذا ناظر الى ان الحق باطن والعبد ظاهر وايس المراد بعبادة الحق عبادة  
تكليف شرعي فانه محال على الله بل المراد بيان وجود معنى الربوبية والعبودية  
من الطرفين فلا اساء الادب في المعنى بل في اللفظ فترك الادب لضيق العبارة  
وهو من دأبهم والالزم ترك ماوجب عليه اظهاره في هذا المقام وهو معنى  
من المعاني المعلومة عن الحديث الآلهي الذي لا يمكن التعبير عنه الا بهذه العبارة  
بل استعمال هذه الالفاظ في هذه المعاني في حق الحق باذن الله تعالى ونظرهم  
في الالفاظ الى معنى اللغة وما يناسبها فان بين الربوبية والعبودية مناسبة  
في المعنى اللغوي وقد اشار اليه في الايات الاخرى ، العبد رب والرب عبد ،  
هذا ان كان العبد باطناً والرب ظاهراً فجمع العبودية والربوبية . ياليت شعري  
من المكلف ، من هذا الوجه وقد ينالك وجه التكليف (ففي حال) اي  
في ظهور الحق وبطوني (اقر به\*) اي بالحق (وفي الاعيان) اي في حال  
ظهوري وبطونه عني (آجده\* فيعرفني) في الاعيان (وانكره\*) فيها لعدم  
علمي به في الاعيان لظهور الاعيان في مرآة الحق فكان هو محتفياً بالاكوان  
فكان قوله وانكره ناظر الى قوله آجده (واعرفه) في حال ظهوره وبطوني  
(فاشهد\*) اي اقر به في الحال لان المعرفة تقتضي الاقرار والشهادة كما ان  
عدم المعرفة تقتضي الانكار (فاني بالغي) غي من جميع الوجوه (و) الحال

مطلب هربية بحسب قائلها

( انا \* اساعده ) باظهار احكامه وكالاته على حسب استعدادى هذا ناظر الى ان العبد باطن والحق ظاهر ( واسعده \* ) باظهار وجودى وكالاتى فيه هذا ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن ( لذالك ) اى لاجل اسعادى اياه ( الحق اوجدنى \* ) اى جعلنى موجوداً واثبت الوجود لى هذا ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن ( فاعلمه ) بهذا الوجود نفس متكلم من الثلاثى ( فاوجده \* ) اى اثبت انما هذا الوجود له كما اثبت هولى هذا ناظر الى ان العبد باطن والحق ظاهر وهذا مجازات بين الرب والعبد ( بذالك ) اى بالذى قالت ( جاء الحديث ) الالهى ( لنا ) فهو قوله فخلقت الخالق لا عرف ( وحق ) على البناء للمفعول من التفعيل ( فى ) مشددة متكلم ( مقصده ) بمعنى المقصود والمطلوب وهو العبادة والمعرفة \* ثم رجع الى بيان احكام التحليل عليه السلام التى لم يبين فقال ( ولما كان للتحليل عم هذه المرتبة التى بها سعى خليلاً ) وهى التخلل بين الطرفين الحق والعبد ( لذالك ) اى لاجل ذالك المرتبة ( سن التحليل القرى ) اى الضيافة ( و ) لاجل هذه المرتبة له ( جعله ابن مرة ) بتشديد الراء المهملة وهو من كبار اهل الطريقة ( مع ميكائيل لالرزاق ) اى قال ابن مرة ميكائيل و ابراهيم لالرزاق اى مؤكلان لها ( وبالارزاق يكون تغذى المرزوقين فاذا تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه ) اى فى اجزاء المرزوق ( شئ الا يتخلله ) اى يتخلل الرزق ذاك ( فان الغذاء يسرى فى جميع اجزاء المتغذى كلها ) فوجب للتحليل بهذه المرتبة ان يسرى الحق ( وما هنالك ) اى وليس فى الحق ( اجزاء ) اذا لاجزاء محال عليه بل فيه اسماء وصفات ( فلا بد ان يتخالل جميع المقامات الالهية المعبر عنها ) كلها ( بالاسماء فتظهر بها ) اى بالاسماء ( ذاته جل وعلا ) قوله فاذا لا شرط وجوابه فلا بد فاذا كان الامر ما قلناه ( شعر ففحن له ) كما ثبت اداتنا فى اظهار احكامه وكالاته هذا ناظر الى ان المتخلل اسم فاعل هو العبد والمتخال اسم مفعول هو الحق فكان العبد غذاء الحق ( ونحن لنا ) لاظهار وجودنا واحكامنا فى الحق هذا ناظر الى ان المتخلل اسم فاعل وهو الحق والمتخال اسم مفعول هو العبد فكان



الحق غداء للعبد (وليس له سوى كوني\*) اي ليس للحق حكم سوى فيض الوجود  
على في كوننا لنا هذا ناظر الى تخال الحق وجود العبد فكان الحق غداء للعبد  
(فنحن له) هذا ناظر الى تخال العبد وجود الحق فكان العبد غداء للحق (كنحن  
بناء) والباء في بنا بمعنى اللام هذا ناظر الى تخال الحق وجود العبد فكان الحق غداء  
للعبد فعناء كما ان الوجود في مقام نحن له الحق لانا وهو مقام كون العبد  
باطناً والحق ظاهراً كذلك في مقام نحن لنا وهو مقام كون الحق باطناً والعبد  
ظاهراً والوجود للحق لانا وبهذا المعنى صرح بقوله وليس له سوى كوني  
فأثبت ان الوجود له في هذا المقام ايضاً فاذا ثبت في حقنا نحن له ونحن لنا  
(فلي وجهان هو) فن هذا الوجه كنا نحن له ومن هذا الوجه لاتعين لنا  
لان التعين تابع لا وجود والوجود للحق لانا (وانا) فن هذا الوجه كنا نحن  
لنا فكان الحق عيننا بافاضة الوجود عاينا فنحن لنا لكونه نحن لنا واما انية  
وهي به لابنا فصار تعيننا بسبب الحق (وليس له انا بانا\*) يعني ليس نعين  
الحق بسببنا لان التعين لما كان تابعا لا وجود وكان وجوده تعالى لذاته  
وعين ذاته كان بعينه لذاته فاكن المجازاة في هذا الوجه فلا يتعين بتعيننا  
(واكسر في) بتشديد الباء (مظهره\*) وفي قوله في دون قوله انا اشارة  
الى ان المظهر للحق في الحقيقة ليس الهيكل المحسوس الصوري بل المظهر  
هو مدبر هذا الهيكل وملكوته (فنحن له كمل انا) اي كالظروف وقد  
اشار الى عدم الحلول وكال امتياز عنا بقوله واكن في مظهره فنحن له  
كمل انا (والله يقول الحق وهو يهدي السبيل)

### فصل في حكمة حقة في كلمة اسحاقية

(فداء بني) استفهام للتعجب حذف همزته لا علم بها (ذبح) بفتح الذا مصدر  
(ذبح) بالكسر ما يذبح من الحيوانات (لقربان\* واين بواج الكبش) اي  
واين صوت الغنم وحركته (من نوس انسان) اي من صوت الانسان  
وحركته حين يذبح (وعظمه الله العظيم) اي والحال ان الله عظم دلات

الكبش بقوله وفديناه بذبح عظيم ( غناية به ) اى بالذبح تعظيماً به بجعله فداء  
 عن النبي العظيم القدر عند الله ( او بنا ) اى تعظيماً للشان بديناعم يجعل الذبح  
 العظيم الشان عند الله فداء عنه ( لم ادر ) هذا التعظيم ( من اى ميزان )  
 اى من اى قسم من قسمي التعظيم ( ولا شك ان البدن ) بضم الباء وسكون  
 الدال جمع بدنة ( اعظم قيمة ) من الكبش ( و ) الحال ( قد نزلت ) اى  
 انخفضت ( عن ذبح كبش لقرآن ) اى لم تكن البدنة فداء عن نبي كريم مع انها  
 اعظم قيمة من الكبش ( فيا ليت شعري كيف ناب بذاته ) مخيصة كبش  
 تصغيرين ( عن خيفة رحمان ) يعنى لا ينوب بذاته عن خيفة رحمان بل  
 لمعنى زائد على ذاته الجليل القدر عند الله الذى كان فى خيفة رحمان فيه كان  
 وهو اسحق عليه السلام واكثر المفسرين ذهبوا الى ان مارآه ابراهيم  
 اسماعيل عليهما السلام وبعضهم ذهب الى انه اسحق عم والشخ اختار هذا  
 المذهب لتطابق كشفه مذهب البعض والمراد بانبان التفسير ان يعلم ان  
 العظمة ليست بالظر الى الصورة ولا بالظر الى القيمة بل المراد العظمة  
 عند الله وهو الوفاء بالعهد السابق ويجوز ان يكون المراد من خيفة رحمان  
 ابراهيم عليه السلام او كليهما لان الفداء عن الولد فداء عن الوالد ( الم تدر )  
 استفهام تقرير خطاب ( ان الامر فيه ) اى فى الفداء ( مرتب ) متناسب  
 فى الوصف وان لم يكن له مناسبة فى الذات والصورة لكن الاختيار بالمعنى  
 وقد اعتبره الله تعالى بقوله بذبح عظيم فلاناب بذاته بل مع الوصف الشريف  
 والكبش اعظم اتقياداً وتسليماً للذابح من غيره بل هذا الوصف اصل  
 فى الكبش وفدى الشريف عن الشريف ( وفاء ) اى اطاعة وتسليم  
 لامر الله ( لارباح ) بكسر الهمزة اى لتجارة رابحة فكانت تجارة ابراهيم  
 واسحق عليهما السلام الاتقياد والتسليم رابحة مربحة وربح التجارة الفداء  
 عنهما وكان تجارة الكبش وهى اتقياده وتسليمه للذابح رابحة وهى فداؤه عن  
 خيفة رحمان ( ونقص الخسران ) ولو نقصا فى الاتقياد والتسليم ماربحت تجارتهما  
 ولم يفد عنهما والارباح مرتب على الوفاء والخسران مرتب على الفص وقوله



وفاء وتقص خبر مبتدأ محذوف تقديره وهو اى المرتب وفاء الخ \* وقوله بين  
جهة العلو فى الكبش شرع بهذه المناسبة فى بيان جهة بعض الاشياء على بعض  
بحسب التركيب من قلة الاجزاء وكثرتها فقال (فلا خلق اعلى من جماد)  
لقلة اجزائه فكان اقرب من المبدأ من غيره لقلة الوسيط وما كان اقرب  
فهو الافضل من الابدع فقد كان افضل ما كان اسفل عندك واسفل  
ما كان افضل عندك فاعتبروا ايها السالكون فى طريق الحق واتركوا علومكم  
العادية والرسمية حتى يعلمكم الله من لدنه علما (وبعد \* ) اى والا على بعد الجماد  
(نبات على قدر يكون واوزان \* ) يعنى ان العلو يكون على قدر اجزائه واوزانه  
(وذو الحس بعد التبت) لانه اكثر اجزاء من التبت فكان ابعد من الحق منه  
(فالكل عارف \* بخلاقه) لعدم احتجابهم عن ربهم بسبب قلة الاجزاء والامكانات  
فى تركيب وجودهم وقد علم عرفانهم بخلاقهم (كشفا وايضاح برهان \* ) اى علم  
عرفانه بكشفنا وايضاح برهان لان عرفانهم لا يكون عن كشف وايضاح برهان  
اذ الكشف عبارة عن رفع الحجاب فلا حجاب لهم فلا رفع ولا حظ لهم عن  
ايضاح برهان فلا ينصرف الكشف والايضاح الى عرفانهم ويجوز ان يكون  
الكشف عبارة عن عدم الحجاب وايضاح برهان عبارة عن انفسهم لان انفسهم  
بسبب قلة الاجزاء براهين واضحة على ربهم دون نفس الانسان فيتعلق  
الكشف والايضاح الى عرفانهم وعلى الوجه الاول البرهان قوله تعالى  
(سجد لله ما فى السموات وما فى الارض) وقوله تعالى (وان من شئ الا يسجد  
بحمده ولكن لا تفقهون تسبحهم) والتسبيح لا يكون الا عن علم ويؤيده قوله  
(واما المسمى آدم فقيد \* بعقل وفكر) ان كان من اهل النظر (او قلادة ايمان \* )  
ان كان من المؤمنين فقيد بالايمان التقليدى لكثرة قيودهم واجزائهم فكانوا  
محجوبين عن ربهم فلم يصل الى درجتهم الا بالكشف فكان كلهم اعلى من آدم عم  
من هذا الوجه وقد كان علمك على ان آدم عم افضل الخالق كيف ظهر خلاف  
علمك فاترك علمك واطلب العلم النافع الذى يحصل عن كشف الهي لا خلاف  
فيه وهو مقام الحيوانات والنباتات والجمادات (بذا) اى بماقات (قال سهل) وهو

من كبار الاولياء وقال (المحقق مثلنا+) فان علم المحققين يحصل عن كشف آلهي  
 فلا يقبل الاختلاف والاختلاف لا يكون الا في العلم الاجتهادي لذلك قال مثلنا  
 اذ كلهم واحد في الاطلاع على حقيقة الامر واليه اشار بقوله (لانا واياهم  
 بمنزل احسان+) بمقام المشاهدة والعيان (فمن شهد الامر الذي قد شهدته+ يقول  
 بقولي في خفاء وعلان+) ان يتكلم قولي في اي حال كان لان ما شهدته مطابق  
 بنص قرآن (ولا تلتفت قولا يخالف قولنا+) وهو قول بعض اهل النظر  
 (ولا تبذر السمراء في ارض عريان+) اي لا تقل قولي لمن كان اعمى قايه وهو قوله  
 تعالى (لا تعصى الابصار ولكن تعصى القلوب التي في الصدور) فانه لا تثبت المعارف  
 الا آهية في ارضهم (هم) اي العميان (الصم والبكم الذين انى بهم الاسماعنا  
 المعصوم) فاعل انى المعصوم وهو محمد عليه السلام (في نص قرآن+) وهو قوله  
 تعالى (صم بكم عمى فهم لا يعقلون) (اعلم ايدينا الله واياكم ان ابراهيم عم قال لابنه  
 انى ارى في المنام انى اذبحك والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها) من المورد  
 او من التعبير فحمل ما رآه على ظاهره كما هو عادة الانبياء فظن ان الحق امره  
 ذبح ابنه فانسر الذبح اطاعة لا سرربه (وكان) ما رآه (كبشا ظهر في صورة  
 ابن ابراهيم عم في المنام) المناسبة بينهما في الاتقياء والتسايم (فصدق ابراهيم الرؤيا)  
 مباشرة الذبح (ففداء) عن ابنه (ربه من وهم ابراهيم عم) من انه وهم ابراهيم  
 عليه السلام ان ما رآه ابنه والا لافداء في الحقيقة (بالذبح العظيم الذي هو) اي  
 الذبح العظيم (تعبير رؤياه عند الله وهو) اي ابراهيم عليه السلام (لا يشعر)  
 ان الذبح الذي اتى به عند قصده ذبح ابنه وهو تعبير رؤياه فقال وفديناه بذبح  
 عظيم (فالتجلى الصورى في حضرة الخيال محتاج الى علم آخر) وهو العلم  
 الحاصل من التجلى الالهى (يدرك به ما اراد الله بتلك الصورة) واستدل على  
 ذلك بحديث الرسول عليه السلام فقال (الا ترى كيف قال رسول الله عم لاني  
 بكر رضى في تعبيره الرؤيا اصببت بعضا واخطأت بعضا فسأله ابو بكر ان يعرفه ما اصاب  
 فيه وما اخطأ فلم يفعل عليه السلام) حكاية الرؤيا مذكورة في كتب الاحاديث



( وقال الله تعالى لإبراهيم عم حين ناداه ان يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا ) اى قد جعت رؤياك صادقا فى الحس باعتقادك ومباشرتك بحسب اعتقادك وليس المراد برؤياك ما اخذته بل المراد غير ذلك ولم تطلع على ما هو المراد من رؤياك دع نفسك عن ذبح ولدك فانك قد ذهبت الى غير سبيل رؤياك بان كنت مصدقا للرؤيا بقصد ذبح ولدك وما كان فى علمي ان تذبح ولدك فاني قد حرمت ذبح الانسان وليس لك ذبح فى علمي الا الكبش الذى رأيت فى صورة ولدك ولو صبر إبراهيم عليه السلام وطاب علم ما رآه من الله انزل الكبش اليه البتة اذ هو المجزة المخصوصة المقدرة فى العلم الازلى فكان المراد من الرؤيا عند الله غير ابنه ولو كان المراد هو ابنه لقال حين ناداه ان يا إبراهيم قد صدقت بالتخفيف فى الرؤيا انه ابنك ( وما قال له صدقت ) بالتخفيف ( فى الرؤيا انه ابنك ) ولما لم يقل ذلك بل قال له قد صدقت الرؤيا علمنا ان ما رآه ليس ابنه وان الفداء فداء عن ذهن إبراهيم عم وانما قال قد صدقت الرؤيا ( لانه ما عبرها بل اخذ بظاهر ما رأى والرؤيا ) اى رؤياه هذه فاللام للعهد اذا كل الرؤيا بدخل فيه التعبير لذلك قال فى حق رؤياه هذه قد صدقت فانه يدخل فيها التعبير ولو لم يطلب رؤياه التعبير لما قال ذلك او المراد الجنس اى والحال ان جنس الرؤيا وهو انسب لقوله ( تطلب التعبير ولذلك ) اى لاجل طلب الرؤيا التعبير ( قال العزيز ان كنتم للرؤيا تعبرون ) لعل ان رؤياه تطلب التعبير ( ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه الى امر آخر ) الذى هو المراد الصورة المرئية ( فكانت البقر سنين فى المحل والحصب ) اى المراد من صورة البقر العجاف سنى القحط ومن البقر السمان سنى السعة فاذا كان رؤياه تطلب التعبير لم يصدق إبراهيم عم فى الرؤيا ولو لم نطلب الرؤيا التعبير لصدق إبراهيم عم ( فلو صدق ) إبراهيم عم ( فى الرؤيا لذبح ابنه ) لان فعل الذبح وهو قطع عنق ولد بالسكين واقع عن إبراهيم عم فى الرؤيا يدل على ذلك ظاهر الآية ( انى ارى فى المنام انى اذبحك ) ولو لم ير صدور هذا الفعل منه فى المنام لما هم وقصد القطع حتى غضب ورمى السكين فانما يكون إبراهيم عم صادقا فى الرؤيا ان لو وقع هذا الفعل بعينه عنه فى الحس

فلم يقع اذما يصدر عن الانبياء ما لا يرضى الله تعالى عنه ولا يتعاق ارادته خصوصا  
 من الكبار فلم يصدق ( وانما صدق الرؤيا في ان ذلك عين ولده ) وليس ذلك  
 عين ولده ولم يصدق في هذا التصديق لعدم مطابقته في نفس الامر فاذا لم يصدق  
 في تصديقه لم يصدق في رؤياه كما بينا ( وما كان عند الله الا الذبح العظيم )  
 الذي رآه ( في صورة ولده ) فكما ان ما كان عند الله الا الذبح العظيم كذلك  
 ما كان عند الله الا تصديق الرؤيا عن ابراهيم عم في ذلك عين ولده وما فعل الانبياء  
 الا ما هو عند الله ( ففداء ) الحق بالذبح العظيم ( لما وقع في ذهن ابراهيم عم ) عن  
 ذبح ولده ( ما هو ) اي ليس ذلك الذبح ( فداء في نفس الامر عند الله ) بل هو فداء  
 عند الله في ذهن ابراهيم عم للرؤيا صورتان صورة الذبح وهي بعينه الذبح الذي  
 وقع في الحس في الكباش فكان المراد عين تلك الصورة لا غير اذ الحس لا يتصور  
 الا عين الصورة فلا يطلب ما في الحس التعبير بخلاف الخيال فما كان المراد بالصورة  
 الحسية الا عين تلك الصورة ( فصور الحس الذبح وصور الخيال ابن ابراهيم عم ) الدلائل  
 دخل التعبير اذ المراد من الصور الخيالية ما حصل من المعاني لا نفس تلك الصور  
 فظهر المعنى الكباشية في خيال ابراهيم عاياه السلام في صورة ولده فحكم وهم  
 ابراهيم عم ان المراد هو نفس الصورة فعمل بما حكم عاياه وهمه فجاز ظهور  
 المعاني في الخيال بما يطابق بصورها الحسية او بغيرها فاذا جاز ظهور المعاني  
 في الخيال بغير صورته الحسية لم يظهر معنى الكباشية في خيال ابراهيم عاياه السلام  
 بصورته الكباشية لحكمة فلم ير صورة الكباش ( فلو رأى الكباش في الخيال  
 لعبه ) اي لوجب تعبير الكباش ( بابنه او بأمر آخر ) لان هذه الرؤيا في حق  
 ابراهيم عليه السلام ابتلاء واختيار هل يعلم ما في الرؤيا من التعبير ام لا وذلك لا يمكن  
 الا بالرؤيا التي تقتضي التعبير وبه يندفع ما في وهمك من انه لم لا يجوز ان يرى  
 الكباش في الخيال فوق كما في بعض الوقائع فلا يقتضي التعبير ( ثم قال ) ابراهيم عم  
 ( ان هذا هو البلاء المبين اي الاختبار المبين اي الظاهر ) وانما قال ابراهيم  
 عليه السلام هذا القول لعله عند ذبح الكباش ان المراد بما في المنام من ذبح ولده هو  
 هذا الكباش فكان قول ابراهيم عاياه السلام ان هذا هو البلاء المبين بمنزلة قول



يوسف النبي عليه السلام هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعل جملها ربي حقا فكان  
هذه الآية مقدا في النظم مؤخرا في الوقوع عن آية الفداء (يعني الاختبار) أي اختبار  
الحق لأبراهيم عليه السلام (في العلم) أي في علم الرؤيا (هل يعلم) إبراهيم عليه السلام  
(ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا لأنه) أي الحق (يعلم أن موطن الخيال  
يطالب التعبير فغفل) إبراهيم عليه السلام عن طاب موطن الخيال التعبير فإذا  
غفل (فما وفي موطن حقه وصدق الرؤيا لهذا السبب) وهو الغفلة وإنما قال  
فغفل إبراهيم عليه السلام ولم يقل فلم يعلم لأن إبراهيم عليه السلام يعلم  
أن موطن الخيال يطلب التعبير في بعض الرؤيا ولم يطلب في بعضها  
واعتمد على أن هذه الرؤيا من قبيل الثاني مع علمه أن عادة رؤيا الأنبياء  
لا يدخل التعبير فغفل لذلك ولم يعبر (كما غفل تقي بن مخلد إلا مام) بفتح الميم وسكون  
الحاء المججمة (صاحب المسند) كتاب في الحديث من تصنيفاته (سمع في الخبر  
الذي ثبت عنده أنه قال عليه السلام من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة فإن  
الشیطان لا يتمثل على صورتي فرآه تقي بن مخلد وسقاء النبي عليه السلام  
في هذه الرؤيا لبنا فصدق تقي بن مخلد رؤياه) في نومه عند اليقظة (فاستقاء)  
في اليقظة (فقاء لبنا ولو عبر رؤياه لكان ذلك اللبنا علما فحرمه الله علما كثيرا على  
قدر ما شرب الا ترى أن رسول الله أتى) على بناء المفعول (في المنام بقدر لبن قال  
فشربته حتى خرج الري من اظافيري ثم اعطيت فضلي عمر قيل ما أولئنه) أي قال  
السامعون بأي شيء عبرت هذه الرؤيا (يا رسول الله قال العلم وما ركه) أي  
مارآه (لبنا على صورة مارآه لعلمه بموطن الرؤيا و) لعلمه (ما يقتضيه من  
التعبير) وإنما أول اللبنا بالعلم لأن الروح الطيف المخلوقات والعلم الطيف  
الاغدية الروحانية والصبيان الطيف الاجسام والابن غداؤهم وهو الطيف  
الغذاء الجسمانية (وقد علم أن صورة النبي عم التي شاهدها الحس) في المنام (انها  
في المدينة مدفونة و) علم (أن صورة روحه ولطيفته ما شاهدها احد من) صورة  
(احد ولا من) صورة (نفسه) بل لا بد لشهود روحه من صورة جسده

المدفونة في المدينة ( كل روح بهذه المنابة ) في انه لا يرى الا بالتأمل الجسد  
المثالي ( فيتجسده روح النبي عم في المنام بصورة جسده كما مات عليه ) فيرى  
الرأى روح النبي عم بصورة هذا الجسد ولا يمكن للرأى ان يرى روح النبي عم  
بصورة غير هذا الجسد الذي ( لا يخرج منه شيئا ) اي لا يقطع ولا يغير من  
اجزاء هذا الجسد شيء ( فهو ) اي ما يرى للرأى في المنام بصورة جسده  
( محمد عليه السلام المرئى من حيث روحه في صورة جسمية تشبه المدفونة )  
يعنى لا يرى محمد عم في نفس ذلك الجسد المدفون بل يرى في صورة جسمية  
مثالية تشبه المدفونة بحيث لا يميز الحس بينهما ( لا يمكن الشيطان ان يتصور  
بصورة جسده عليه السلام ) اي الجسد الذي مات عليه لا يقبل التغيير ولا  
النقص ولا الزيادة وتنكير الشيطان للتحقير ( عصمة من الله في حق الرأى )  
وتعظيما لسان النبي عم فعلم منه ان جسد محمد عليه السلام الذي مات عليه لا يستعمل  
الشيطان بما يماثل ذلك الجسد وكذلك الجسد في حال السبابة والسبابة  
والشخوخة لا يتمثل الشيطان بما يماثل بصورة الجسد الذي كان محمد عليه  
السلام عليه في ذلك الزمان بحيث لا امتياز بينهما فان تمثل فلا بد من فارق  
في الحس اما بزيادة او نقص او عدم مشابهة بعض الاجزاء الى بعض فان كان  
مشابها في بعض الاجزاء اذ لا يمكن لاحد ان يتمثل في صورة جسدة محمد عليه  
السلام من كل الوجوه اعظمة شان محمد عليه السلام ولا يتمثل بروح محمد  
عليه السلام في صورة جسده في عالم السبابة او السبابة او الشخوخة لعدم  
وسع هذا الجسد بالصورة المحمدية فلا يتمثل الشيطان اصلا وان كان مما لا  
في بعض اجزائه لان جسد محمد عليه السلام مجموع الهيئة الاجتماعية المعينة  
بالتعيين المحمدية عليه السلام فالتماثل الذي فرق الحس بينهما ليس جسد  
المحمدية عليه السلام فلا يصدق التماثل الا اذا كان مشابها لمجموع الهيئة  
الاجتماعية بحيث لا امتياز بينهما ولبس كذلك فن رأى محمد عليه السلام  
بغير صورة الجسد الذي مات عليه لم يروى روح محمد عليه السلام بل يرى احوال  
نفسه يتمثل بصورة جسد محمد عليه السلام بقدر اناسية ( وهذا ) اي ولا جلى



عدم تمثل الشيطان بصورة جسد محمد عليه السلام عصمة من الله في حق الرائي (من رآه) أي روح محمد عليه السلام (بهذه الصورة يأخذ) الرائي (عنه جميع ما يأمره) به (أو ينهيه عنه أو يخبره كما كان يأخذ عنه) أي لو كان ذلك الرائي مع الرسول عم (في الحياة الدنيا من الأحكام على حسب ما يكون) أي على حسب الذي يصدر (منه) أي من الرسول عم (اللفظ الدال عليه) الضمير في عايه يرجع إلى ما (من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان) عليه بيان لما بخلاف ما إذا رأى بغير هذه الصورة فإنه ما رأى روح محمد عليه السلام حتى يأخذ الأحكام عنه وهذا علامة نصبها الله تعالى لعباده للفرق بين الرائي وغير الرائي حتى يتميز لهم الرائي من غير الرائي فمن رأى محمداً عليه السلام بهذه الصورة (فان أعطاه) محمد عليه السلام في حضرة المنام (شيئاً فان ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير) ان لم يخرج في الحس (فان خرج) ذلك الشيء (في الحس كما كان في الخيال) أي بصورة ما كان عليه في المنام (فتلك الرؤيا لا تعبر لها وبهذا القدر) أي وبسبب قدر وقوع بعض الرؤيا بلا تعبير (وعايه) أي وعلى قدر وقوعه (اعتمد إبراهيم عليه السلام ونقي بن مخنف) ما عبرافصد قارؤياهما وهو سبب غفلة إبراهيم عم (ولما كان للرؤيا عذان الوجهان) أي التعبير وعدم التعبير (وعلمنا الله فيما فعل بإبراهيم عم) بالوحي بنينا عايه السلام (و) علمنا (ما قال له) من قوله ان يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا وما عبرت (الأدب) أي علمنا الأدب (لما يعطيه) أي الأدب (مقام النبوة) فالأدب في مقام النبوة الطاب علم كل شيء من الله بالأحكام بالرأي فغفل إبراهيم عم من هذا الأدب بسبب اعتماده على هذا الوجه وأدبه الله تعالى بقوله (قد صدقت الرؤيا) فآخبرنا عن أحواله تعليماً انما الأدب مع الله (علمنا) جواب لما (في رؤيتنا الحق تعالى في صورة) مثالية (يردّها الدليل العقلي) أي استحالة العقل (ان تعبرتلك الصورة) التي يردّها الدليل العقلي (بالحق المشروع) وهو ما ثبت بالسرع ان الحق يظهر بصورة اعتقادات المعتقدين على حسب اعتقاداتهم كما في حديث التحول ان الحق

تجلى يوم القيمة بصورة فينكرونه ثم تجلى بصورته فيقبلونه فالحق المشروع هو الذى اثبت عليه الشرع الاحكام المختلفة بحسب مايناسب حال الراى وهو اعتبار الحق مع الاسماء والصفات وفى الحقيقة ماظهر بهذه الصور الا الاسماء والصفات وذات الحق منزّه عن هذه الظهورات واما الحق الحق الذى ثبت بالدليل العقلى وهو الحق من حيث استغناؤه عن العالمين فممنوع عند العقل ان يثبت له شئ الا الصفات الكمالية فالتعبير بالحق المشروع (اما) واقع (فى حق حال الراى او) واقع فى حق (المكان الذى رآه) اى رأى الحق الراى (فيه) اى فى ذلك المكان اذا لا مكنة مختلغة بالسرف فالمكان مدخل فى الرؤية بالسرف والخساسة (اوها) اى واقع فى حقها (معاً) يعنى اذا رأينا الحق فى المنام بتلك الصورة تعبر بالشرع فنقول ان الحق يظهر لنا بصور احوالنا فلك الصورة لنا لاله ابقاء بحكم الدليالين العقلى والنسرى فلك الرؤيا بتلك الصورة فى الحق يدخل فيها التعبير وكذلك المكان كما قال رسد الله صلى الله عايه وسلم (رأيت ربى فى احسن صورة شاب) يردّها الدليل العقلى فصورة الشبابة فى حق الرسول عم ظهور الحق له بهذه الصورة وهى عبارة عن ربوبية بأنه كاملة وهى الربوبية الجامعة الاسمائية (فان لم يردّها الدليل العقلى) اى وان رأينا الحق بصورة لم يردّها الدليل بان كان ظاهراً بالصفة الكمالية كالربوبية والقادرية وغير ذلك من الصفات التى لم يردّها الدليل العقلى لم نعبر تلك الرؤيا (ابقيناها على ما رأيناها) ابقاء لحكم الدليالين لاجتماعهما فى ظهور الحق بالصفات الكمالية شبه رؤية الحق بالصفة التى لم يردّها الدليل العقلى فى الظهور بحيث لا يخفى على احد أنه الحق فلا يحتاج الى التعبير لايضاحه غاية الايضاح والاحتياج الى التعبير ينشأ من نوع خفاء فى الظهور رؤية الحق فى الآخرة بقوله (كما يرى الحق فى الآخرة سواء) بحيث لا يخفى على احد حتى يحتاج الى التعبير لظهوره فيها على وجه الكمال \* ولما بين ان الحق ظهورات لجميع الصور بالتعبير او عدمه اورد نتيجة ذلالت بالآيات تسهيلاً للطلالين بقوله (شعر فلوا احد الرحمن) صفة للواحد حاصل (فى كل موطن \* من الصور)



بيان لما قدم للضرورة (ما) فاعل الظرف وهو في كل موطن اى الذى (ينحى)  
الحق في هذه الصورة على بعض الناس كظهوره بصور الاكوان فيحتاج  
الى التعبير بالحق المشروع (وما هو ظاهر\*) عطف على الجملة الفعلية للضرورة  
اى الذى يظهر الحق في هذه الصورة كظهوره بالصورة الكمالية التى اثبتها  
العقل فلزم من هذا البيت ان الظاهر بجميع الصور الكمالية والكونية  
هو الواحد الرحمن فاذا كان الامر كذلك (فان قلت هذا) اى الذى ظهر  
بالصور هو (الحق) لانكشف الحق عليك في جميع الصور (قدتك صادقاً\*)  
بمطابقة خبرك الواقع فارؤيتك هذه الا كما ترى فى الآخرة على ان قد للتحقق  
او معناه قدتك صادقاً عند التسرع ولم تك صادقاً عند العقل ترد قولك في بعض  
الصور على ان قد للتقليل (وان قلت امراً آخر) باحتجابك بالصور عن الحق  
(انت عابر\*) اى مجاوز من الصورة الى امر آخر فانت صادق ايضا على هذا الوجه  
(فما حكمه) اى فليس ظهوره بحكم مختصاً (في موطن دون موطن\*) كما جعل العقل  
منحصرأ لظهوره فى الصفة الكمالية (ولكنه) اى لكن الحق (بالحق) اى الحق  
بذاته (للحاق) اى لاجل ايجاد الخلق (سافر\*) اى سير نزولاً من مقام احديته  
الى مقام تفصيله فلا يكون موطن الا والحق ظاهريه بالاحكام اللائقة بهذا  
الموطن (انذا) شرط (ما) زيدت للتأكيد (تجلى) الحق (للعيون) بالصورة  
الحسية والمثالية (ترده\*) اى ترد الحق (عقول ببرهان) اى بسببه (عليه) اى  
على ذلك البرهان (تأبر\*) تداوم العقول وتواظبه دائماً قوله عليه يتعلق بقوله  
تأبر (ويقبل) الحق على البناء للمفعول (فى مجلى العقول وفى) المجلى (الذى\*)  
يسمى خيالا) وقابل الحق فى مجلى العقول المجردة وفى مجلى الخيال  
القلب والنفوس المجردة فحضر ظهور الحق كل منهما فى مرتبتهما وليس ذلك  
الحضر بصحيح (والصحيح) فى قبول الحق ما قبله (النواظر) وهى جمع ناظرة  
فيشاهد اهل الناظرة الحق فى جميع المراتب الالهية والكونية فيعرفون الحق  
فى كل موطن فيعبدونه فهم يسعون الحق بجميع كالاته فلا يحتجبون بصور

الاكوان عن الحق فقلوبهم يسمعون الحق فيفوتهم غير الحق (يقول ابو يزيد رح في هذا المقام) اى فى مقام سعة القلب (لو أن العرش وما حواه) اى مع احاطته من السموات والارضين (مائة الف مرة فى زاوية من زوايا قاب العارف ما احس به) اى لا يدرك ذلك العارف ما فى زاوية قلبه اى لا يشغله عن مشاهدة ربه ولا يضيق وسعة قلبه الحق (وهذا) اى ما قال ابو يزيد (وسع ابنى يزيد فى عالم الاجسام) اذ قيد وسعة القلب فى الاجسام بقوله لو أن العرش ولم بهم وسعته عالم الارواح فكان ذلك وسعة قاب ابنى يزيد (بل اقول لو أن ما لا يتناهى وجوده) مطلقاً من اى عالم كان (قدر انتهاء وجوده مع العين الموحدة له) وهى العقل الاول اذ به يخلق الله تعالى جميع المخلوقات (فى زاوية من زوايا قاب العارف) (ما احس) ذلك العارف بالحق (بذلك) اى بما كان فى قابه من الامور الغير المتناهية (فى علمه) بالحق اى لا يشغل العارف عن الحق وجود هذا الاشياء فى زاوية قابه وانما لا يحس العارف بما فى قلبه (فانه قد ثبت ان القاب وسع الحق ومع ذلك) الوسع (ما اتصف) اى لا يتصف القاب (بالرى) وانما لم ينصف بالرى لانه لو اتصف بالرى لامتلاً (ولو امتلاً ارتوى وقد قال ذلك) اى عدم الارتداد (ابو يزيد) فى كلام آخر وهو قوله "سربت الحب كما ساعدك أس" فانقد السراب ولاروبت (ولقد نبهنا على هذا المقام) اى على وسع القاب (بقوانا يسعر" يا خالق الاشياء) اى موجد الممكنات (فى نفسه) اى ذاته تعالى لان مجموع العالم اعراض عندهم قائم بذاته تعالى لا كقيام العرض بالجواهر بل كقيام الظل بمساحبه فلا يخاونى عن الحق بل هو موجود به فيه ومعنى وجود الاشياء فيه عبارة عن احاطة الاشياء بتعاق قدرته وبعضهم فسره بقوله اى فى علمه وهو لا يناسب بقوله يا خالق فانه لا يقال ان الله خالق الصور العلية له بل هو موجب لها ولا يناسب ايضاً مراد الشيخ اذ مراده بيان وسعة الحق الموجودات الخارجية كلها لا بيان سعة علمه اذ وسعة علمه ظاهر بحيث لا تخفى على احد يدل عليه قوله (انت لما تخافه جامع) لو جودك المحيط بكل شئ (تخاف ما لا يتبهي) اى غير المناهى (كونه) اى



وجوده (فيك) ظرف للخلق اولعدم الانتهاء اوللكون فاذا خلقت فيك  
الاشياء التي لايتناهى وجودها (فانت الضيق) لانه لايسع معك غيرك في قلب  
العارف (الواسع\*) لانه يسع الامور الغير المتناهية التي خلقت فيك (لو أن ما)  
زائدة للتأكيد (قد خلق الله) في قلبي حذف في قلبي لدلالة قوله (ما\* لاح بقاى)  
اى ماظهر بقلبي فحينئذ يتعاق بقلبي الى ما لاح لا الى ماخلق (فجره) الضمير  
يرجع الى ما اى نوره (الساطع\*) اى المرتفع فلو كان كان النمس في قلبي مع نورها  
الواضح الاعلى المرتفع الذى لاينحفي نورها لاحد ما لاح بقلبي نورها فان الحق  
يضيق قاي بدخول الغير معه لا حقاء نور الخلق عند ظهور نور الحق (من وسع  
الحق فمضاق عن\* خاق) استفهام على سبيل التجب (فكيف الامر) ان من وسع  
الحق الواسع لجميع الامور الغير المتناهية يضيق عن الخلق الذى في الحق ام  
لا كيف الامر في ذلك اجينا (ياسامع\*) الدعاء \* ولما انجر كلامه الى الخلق شرع  
في بيان احواله بقوله (بالوهم) لا بغير ذلك من القوى (يخلق) اى يمتنع  
(كل انسان في قوة خياله مالا وجود له الا فيها) اى الا في قوة خيالية  
(وهذا) اى الابداد في القوة الخيالية (هو الامر العالم) يعنى ان غير العارف  
يوجد شيئا ولا يكون ذلك النى موجوداً في الخارج بل في قوة خيالية  
(والعارف يخاق بهمة) وتوجهه وقصده بقدرة الله وامره (ما يكون له  
وجود من خارج محل الهمة) والحق هنا بمعنى قصد الاظهار من الغيب الى  
الحضور ومعطى الوجود على حسب قصدهم هو الله لا غير (ولكن لا تزال  
الهمة بحفظه) اى يحفظ ما خلقه (ولا يؤدها) اى لا يتقل الهمة (حفظه)  
اى حفظ ما خاقت الهمة (فتى طراً على العارف غفلة عن حفظ ما خلق  
عدم ذلك المخلوق) لانعدام الامداد بالغفلة لزوال الهمة بالغفلة فزال المعلول  
(الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات) وهى الحضرات الخمس  
عالم المعانى والاعيان الثابتة وعالم الارواح وعالم الشهادة وعالم الانسان  
الكامل الجامع لجميع العوالم كلها (وهو) اى العارف (لا يغفل مطلقاً بل

لا بد له من حضرة يشهدها ( العارف ) ( فاذا خالق العارف بهمته ما خالق )  
 (و) الحال ان (له هذه الأمانة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة ) لان  
 هذا العارف يخلق ذلك الخلق من مقام الجمع فيكون موجوداً على صورته  
 في كل حضرة بقدر نصيبه ( وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً ) لانه اذا  
 كان الخلق بصورة موجوداً في كل حضرة فقد تحفظ الالهة الصورة التي  
 لا يغفل العارف عن حضرتها وتحفظ باقي الصور بالصور المحفوظة بالالهة  
 لوجوب التطابق بين الصور وهو معنى قوله ( فاذا غفل العارف عن حضرة  
 ما او عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من  
 صور خلقه انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة  
 التي ما غفل ) العارف ( عنها لان الغفلة ما تم قطع ) جميع الحضرات ( لافي العموم  
 ولا في الخصوص ) اي لافي حق العامة ولا في حق الخاصة حتى انعدم تلك  
 الصورة في جميع الحضرات ( \* وقد اوضحت هنا سرّاً لم يزل اهل الله تعالى  
 يغارون على مثل هذا ان يظهروا ) وانما يغارون من ان يظهروا بالحقية  
 بما اوضحه من السر ( لما ثبت ) فيه ) اي في اظهار هذا السر ( من رد دعويهم  
 انهم الحق ) من حيث ايجادهم شيئاً وانما رد دعويهم بهذا السر ( فان الحق  
 لا يغفل ) عن شيء اصلاً ( والعبد لا بد له ان يغفل عن شيء دون شيء فمن  
 حيث الحفظ لما خلق له ان يقول انا الحق ) كما قال المنصور رحمه الله ولم يزل  
 من هذا القول لعدم ظهور هذا الفرق له بغلبة نور الحق له ( ولكن ما حفظه )  
 اي ليس حفظ العبد ( لها حفظ الحق ) لما خلق ( وقد بينا الفرق ) بين حفظ  
 الحق وحفظ العبد فهم يغارون بهذا الفرق من ان يظهروا بدعوى الربوبية  
 ( ومن حيث انه ما غفل ) اي ومن حيث غفلة العبد فاما صدرية ( عن صورة ما  
 وحضرتها ) وعن الحضرة التي ثبت الصورة فيها ( فقد تميز العبد من الحق )  
 من هذا الوجه وهو الغفلة في العبد وعدم الغفلة في الحق ( ولا بد أن يميز )  
 العبد من الحق ( مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظ صورة واحدة منها



في الحضرة التي ما غفل ( العبد ) عنها ) اى عن الحضرة التي كانت الصورة فيها ( فهذا ) الحفظ ( حفظ بالتضمن وحفظ الحق ما خلق ليس كذلك بل حفظه لكل صورة على التعيين وهذه ) اى وهذه المسئلة التي اخبرتك ( مسئلة اخبرت ) في عالم المثال كما اخبرتك في عالم الحس ( انه ) اى الشان ( ماسطرها ) احد في كتاب لا انا ولا غيرى الا في هذا الكتاب فهي ( اى هذه المسئلة ) نتيجة الوقت وفريده فإياك ان تغفل عنها ) وانما اوصى ان لا تغفل عن هذه المسئلة ( فان تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة مثلها ) اى مثل تلك الحضرة ( مثل الكتاب الذي قال الله تعالى فيه ) اى في حقه ( مافرطنا في الكتاب من شيء ) وقال الله تعالى فيه ( ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ) فاذا شاهدت تلك الحضرة التي تبقى لك الحضور فيها مع الصورة فقد شاهدت جميع ما في باقي الحضرات من الصور فانها كتاب جامع لجميع ما في الحضرات ( فهو ) اى الكتاب الذي قال الله تعالى فيه ( مافرطنا في الكتاب ) ( الجامع للواقع ) اى ما كان في الخارج ( وغير الواقع ) في الخارج وهذه الحضرة مثل ذلك الكتاب في الجامعة فلا تغفل عنها ( ولا يعرف ) ذوقاً وحالاً وتحققاً ( ماقلناه الا من كان قرأنا ) اى جاءها ( في نفسه ) جميع الحضرات بارتفاع حجب انية بالقناء في الله فمن كان قرأنا في نفسه يصل الى هذه المسئلة ذوقاً وحالاً وامان لم يصل الى مقام الجمع فهو يصل الى مجهوله علماً بسماع هذه المسئلة منه ثم يطلب الذوق والشهود بالقناء في الله وانما لا يعرفه الا هذا الشخص ( فان المتقى الله ) اى فان من يتقى الله بان لا يشرك معه شيئاً في افعاله وصفاته وذاته باسناده جميعها اليه تعالى لا الى غيره ( يجعل ) الله تعالى له ( فرقانا ) اى نوراً في قلبه يعرف به ويميز بين العبد والحق ويصل به الى مقام القرآنية فيعرف ماقلناه وهذا ارشاد وتعليم للطريق الموصل الى معرفة هذه المسئلة ( وهو ) اى الذي يجعل الله تعالى له فرقانا ( مثل ما ذكرناه في هذه المسئلة فيما يميز به العبد من الرب ) اى يخاق بلحمته شيئاً ما ويحفظ بالهمة ويفرق بينه وبين ربه بعين ما ذكرناه واما فتح هذه المسئلة وظهوره في الحس فمختص بالشيخ رضى الله تعالى عنه واليه

اشار بقوله فهي يتيم الوقت وفريدته (وهذا الفرقان) اى الفرق الذى بيناه  
 بين العبد والحق فى هذه المسئلة (ارفع فرقانا) واعظمه لا يكون فوقه فرقانا  
 لانه به ظهر الفرق بين العبد والرب على اى وجه وفى اى مرتبة كان بخلاف الفرق  
 المذكور بين الناس فانه ليس بمثابته فى رفع الاشتباه فقد اورد نتيجة ما ذكره بقوله  
 (شعر\* فوقنا يكون العبد ربا بلا شك\*) يظهر بحلى الربوبية له واختفاء عبوديته  
 وهو قوله والعارف يخلق بجمته (ووقنا يكون العبد عبداً بلا افك\*)  
 عن عبوديته عند ظهور عجزه وقصوره بزوال صفة الربوبية (فان كان عبداً  
 كان بالحق واسعاً\*) لانه قال ما وسعنى ارضى ولا سمائى الا قلب عبدى المؤمن  
 (وان كان ربا كان فى عيشة ضنك\*) اى ضيق ومشقة لعجزه عند المطالبة  
 بالاشياء عن اتياها (فمن كونه عبداً يرى عين نفسه\*) عاجزة وقاصرة عن اتيان  
 الامور (وتسع الآمال) اى تتسع آماله (منه) الى موجدده (بلاشك\*) ومن  
 كونه ربا يرى الخلق كله\* يطالبه من حضرة الملك (بضم الميم وسكون اللام  
 عالم الشهادة (والملك\*) بفتح الميم وسكون اللام عالم الملكوت) ويجز عما  
 طالبوه) اى لا يقدر اعطاء ما طالبوه منه (بذاته\*) بل يراجع فى ذلك الى ربه  
 بخلاف ربوبيته الحق فانه بذاته قادر على ذلك فظهر الفرق من حيث كونه  
 ربا (لذا) اى لاجل عجز العبد عما طالبوه منه (ترى بعض العارفين به) اى  
 بهذا المعنى (يبكى) فاذن كان سلامتك فى العبودية وآفتك فى الربوبية (فك  
 عبد رب) اى فتظهر بالعبودية فتسلم عن عقوبات النار (لا تكن رب عبده\*)  
 اى لا تظهر بمقام الربوبية التى ليست حقك والا (فتذهب بالتعلق فى النار  
 والسبك) اى تدخل فى نار جهنم وتسبك فيها لتخلصك عن هذه الصفة

فصل فى حكمة عاية فى كلمة اسماء علية

اى العلوم المنسوبة الى المرتبة العلية حاصلة فى روح هذا النبي عليه السلام  
 شرع فى بيان هذه العلوم فابتدأ بالاسم الجامع لكونه اعلى المراتب الاسمائية  
 بقوله (اعلم ان مسمى الله تعالى احدى بالذات) اى لا كثرة



في ذاته (كل بالاسماء) اى كل مجموعي بجميع الاسماء والصفات فكان لمسمى الله  
احديتان الذاتية والاسمائية فيسمى الاحدية الذاتية بالاحدية الالهية  
والاحدية الاسمائية بمقام جمع الاسماء (وكل موجود فماله) اى فمال كل واحد  
من افراد الانسان (من) مسمى (الله تعالى) باعتبار كونه كلا بالاسماء (الارب  
خاصة يستحيل أن يكون له الكل) لذلك قال النبي عليه السلام (رأيت ربى)  
ولم يقل رأيت رب العالمين وان كان حقيقة وروحه الاعظم مربوباً للكل  
الا انه بوجوده الحسى واستعداده الجزئى له رب خاص فوق سائر الارباب  
وكذلك سائر الانبياء عليهم السلام يتووع فيهم الكل بحسب استعدادهم فلا  
يمكن لاحد من هذا الوجه الكل من حيث هو كل (واما الاحدية الالهية)  
وهى الاحدية الذاتية التى يشير اليها بقوله احدى بالذات (فما لواحد)  
من الاسماء (فيها قدم) اى وجود فليس لها الربوبية لاحد فكانت خارجة  
عن قوله عليه السلام (من عرف نفسه فقد عرف ربه) فلا تعرف بمعرفة  
النفس بل يعرف ماله الربوبية و... ذلك تعرف هذه الاحدية الالهية عن كشف  
الهي واما لم يكن لواحد من ال... اء فيها قدم (لانه لا يقال لواحد منها) اى  
من الذات الاحدية (شئ ولا آخر منها شئ) حتى يتعين الاسماء فيها بالوجود  
المتعين الذى يتميز به كل منها عن الآخر واما لا يقال هذا القول فى حقها  
(لايها) اى لان الاحدية الالهية (لاقبل التبعض) حتى يقال لها هذا الكلام  
(فاحديته مجموع كله بالقوة) والضمير الاول راجع الى مسمى الله والثانى  
الى الاسماء باعتبار الاتحاد فى هذه الاحدية فمعناه فاحدية مسمى الله ما كان كل  
الاسماء مجموعاً فيه بالقوة فباعتبار جمعية الاسماء فى مسمى الله بالقوة يسمى احدى  
بالذات وباعتبار جمعيتها فيه بالفعل كل بالاسماء (والسعيد من كان عند ربه  
مرضياً ومائمه) اى وما فى العالم من العباد (الا من هو مرضى عند ربه) وما  
فى العالم شقى من هذا الوجه بل كله سعيد وان كان بعضه شقياً وبعضه سعيداً  
من وجه آخر وانما كان كل العباد مرضياً عند ربهم الخاص بهم (لانه الذى

يبقى عليه ربوبيته (اي ربوبية الرب (فهو) اي الذي يبقى عايه ربوبية ربه (عنده)  
اي عند ربه (مرضى) ابقاء ربوبيته عليه فاذا كان مرضيا (فهو سعيد)  
والمراد من هذا الكلام اظهار عموم معنى السعادة المستورة عن ادراك اهل  
الحجاب لا السعادة النافعة المعتبرة عند الله (ولهذا) اي ولاجل بقاء الربوبية  
على العبد (قال سهل) وهو من كبار الاولياء المعتمد عليه قوله (ان للربوبية سرّاً)  
وسرّ النى روحانية ذلك الشئ وسبب بقائه (وهو) اي سرّ الربوبية (انت  
يخاطب كل عين لو ظهر) اي لو زال عن ان يكون سرّاً موجوداً في غيب الله  
تعالى فلزم ان يكون معدوماً فبطالت الربوبية بعده (لبطالت) اي لزال  
(الربوبية فادخل) سهل (عايه) اي على العين (لو هو حرف امتناع لامتناع وهو)  
اي العين (لا يظهر) اي لا يزال ابداً (فلا تبطل) اي فلا تزول (الربوبية)  
ابداً وانما لا يزول العين (لانه لا وجود لعين الا بربه) والرب موجود دائماً  
(والعين موجودة دائماً) بحسب الشأ بديوام وجود عايه فالربوبية موجودة  
دائماً بدوام وجود علتها فهي العين فالرب سبب لو وجود العين والعين سبب  
لو وجود ربوبية ربه فاذا بقي ربوبية الرب بوجود عبده كان العبد مرضياً  
عنده (وكل مرضى محبوب) لارب الراضى عنه (وكل ما يفعل المحبوب محبوب)  
ينى كما ان ذات المرضى محبوب ذاته لربه كذلك كل ما يفعله محبوب عند ربه  
فاذا كان كل ما يفعل المحبوب محبوباً (فكله) اي فكل ما صدر من المحبوب  
(مرضى) عند ربه وليس المراد من الحب والرضاء من حيث انهما نافعان  
لصاحبيهما وبصل العبد بسببيهما درجة القرية الى الله تعالى وانما المراد كشف  
سريان الحب والرضاء في كل احد حتى يعلم ان اسمعيل عليه السلام باى حكمة  
كان عند ربه مرضياً وانما كان فعل المحبوب مرضياً (لانه) اي الشان (لا فعل  
للعين بل الفعل لربها) بظهر (ذيفاقطما انت العين من ان يضاف الفعل اليها فكانت)  
العين (راضية بما يظهر) اي بما يوجد (فيها وعنها) اي وبسبب ما يظهر عنها  
(من افعال ربها) بيان لما (مرضية تلك الافعال) اي العين كانت راضية بما يظهر



بمرضية تلك الافعال عند فاعلها وانما كان الفعل مرضيا عند فاعله (لان كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعه فانه) اي الفاعل (وفي) بالتشديد (فعله وصنعه حق ما هي عليه) ويدل على ذلك قوله تعالى (اعطى كل شيء خلقه ثم هدى) اي بين واخبر لنا بعد اعطائه كل شيء خلقه (انه) اي الحق (اعطى كل شيء خلقه فلا يقبل) ذلك الشيء (النقص) عن استعداده (ولا الزيادة) على استعداده لان الله تعالى اعطى الخلق على حسب استعداد كل شيء فكان كل موجود عند ربه مرضيا (فكان اسمعيل عليه السلام بعثوره) اي باطلاعه (على ما ذكرناه عند ربه مرضيا) ففقد اسمعيل عاياه السلام بهذه المرضية عن غيره لورود النص في حقه دون غيره لان هذا العلم مودع في روحه ويأخذ كل من علم هذا العلم من روحه عليه السلام ما عدا ختم الرسل (وكذا) اي وكاسمعيل عليه السلام (كل موجود مرضي عند ربه ولا يلزم اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا على ما بيناه ان يكون مرضيا عند رب عبد آخر) فان عبد المضل ليس مرضيا عند الهادي وبالعكس لعدم ظهور ربوبية كل منهما في عبد الآخر فلا يكون الاشقياء مرضيين عند رب السعداء حتى يدخلون دار السعداء معهم وانما لم يكن ذلك العبد مرضيا عند رب عبد آخر (لانه) اي لان ذلك العبد (ما اخذ) اي لا يأخذ (الربوبية الا من كل) بالاسماء (لا من واحد) اي لا من احدى بالذات فاذا اخذ الربوبية من كل لاهن واحد (فما تعين له) اي لا يتعين لذلك العبد (من الكل الا ما يناسبه) اي الا الذي يناسب ذلك العبد وما يناسب استعداده (فهو) اي ما تعين له من الكل (ربه) خاصة فلا يكون محلا لربوبية رب غير ذلك الرب حتى يرضى رب عبد آخر عنه فلا يكون مرضيا الا عند ربه \* ولما كان في هذا المقام مظنة سؤال وهو ان يقال ان ما قلتم من ان العبد مرضي عند ربه غير مرضي عند رب آخر بناء على ان كل عبد لا يأخذ الربوبية الا عن كل فسلم لانه حينئذ يقتضى تميز الارباب فلم لا يجوز الاخذ من حيث الاحدية حينئذ لا تميز في الارباب فن كان مرضيا عند ربه كان مرضيا عند رب آخر لان رب عبد عين رب عبد آخر فلزم حينئذ اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا ان يكون مرضيا عند رب

عبد آخر اراد دفعه بقوله (ولا يأخذ احد) اى لا يأخذ من مسمى الله ربنا (من حيث احديته) حتى كان من كان عند ربه مرضيا مرضيا عند رب عبد آخر (ولهذا) اى ولاجل عدم اخذ احد ربا من حيث احدية الحق (منع اهل الله التجلي في الاحدية) اى منع عن طلب التجلي الاحدى لعدم حصوله لاحد لثلا يضيع اوقات السالكين في طلب المحال واما لا يمكن حصول التجلي الاحدى (فانك ان نظرت به) اى نظرت الحق بالحق وهو الغنى مع امتناء العين (فهو الناظر نفسه فزال ناظرا نفسه بنفسه) فما ظنك ذلك التجلي بل ظهر نفس الحق بنفسه (وان نظرت بك) اى مع بقاء عينك (فزال الاحدية بك) اى لا احدية حيث لا وجود الاثنية (وان نظرت به وبك) اى وان حمت في النظر اليه بينه وبينك (فزالت الاحدية) فلا احدية (ابدا لان ضمير التاء في نظرت ما هو عين المنظور) وعلى كلا التقادير المألف (بالابد من وجود نسبة ما اقتضت امرين ناظرا ومنظورا فزالت الاحدية) اوجه د الاثنية في كل واحد من الوجوه كما يدل عليه قوله (وان كان لم ير الحق) الا نفسه بنفسه ومعاناه (اى الشان) (في هذا الوصف) وهو ربه الهى نفسه بنفسه (ناظر ومنظور) وهو بوجبالا ثنية وان كان اخباريا فاداسل هذا (فالمرضى) عند ربه (لا يصح ان يكون) عند ربه الخاس (مرضايا مطلقا) اى عاما في جميع الاوقات بحيث لا ينك عنه كونه مرضيا عند ربه في حال اصلا كما ان المرض الواردة في حق اسمعيل عليه السلام كمال (الا اذا كان جميع ما يظهر به) اى لسبب المرضى (من فعل الراضى) بان لما (فه) اى في المرضى واما اذا لم يظهر جميع افعال الراضى في المرضى بل وجهه يظهر فيه وبعضه لم يظهر لم يكن المرضى مرضيا عند عدم ظهور ذلك المرض فلم يكن مرضيا مطلقا عند ربه فقد نأت المرض والكشف انه مرضى مما انا الظهور جميع فعل الراضى فيه فلما اسوى كل موجود مع اسمعيل عليه السلام في كونه مرضيا عند ربه اراد ان يبين جهة امتباره بقوله (فهو نزل اسمعيل عليه السلام



على غيره من الاعيان بما نعت الحق به من كونه عند ربه مرضيا وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها ارجي الى ربك فما امرها ان ترجع الا الى ربها الذي دعاها (اي الى الرب الله الذي دعى النفس المطمئنة اليه بالرجوع ( فعرفته) اي فعرفت النفس المطمئنة ربها (من الكل) بسبب قبول دعوته (راضية) عن ربها (راضية) عند ربها (فادخل في عبادي من حيث ما) اي من الوجه الذي حصل (لهم هذا المقام) فانت لائق مستحق بان تدخل في زمرة من بسبب كسبك هذا المقام (فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى) من الكل (واقصر) نفسه (عابه) اي على ربه (ولم ينظر الى رب غيره) كما لم ينظر ربه الى عبد رب آخر فان النظر الى رب غيره لا يكون الا من الجهل به (مع احدة العين) اي مع ان ربه عين رب غيره في مقام احدية الذات ومع ذلك (لا من ذلك) اي من عدم النظر الى رب الغير فان الامر في نفسه على ذلك (وادخلي جنتي التي هي سرّي) بكسر السين اي حجابي (وليست جنتي سواك) فانت تسترني بذاتك (فذا لك حجاب بني و بينك فادخلي ذاتك باقتناك في ذاتي حتى تشاهد ذاتي فكما ان رؤية الله تعالى لا يمكن في عالم الصورة الا بدخول الجنة في عالم الآخرة كذلك لا يشاهد الحق في عالم المعاني الا بالدخول في الجنة المعنوية (فلا اعرف الابك) اي لا يظهر آثار ربوبيتي الا بسببك لا بدونك (كما انك لا تكون) اي لا يوجد (الابي) اي سببي فاذا لم اعرف الابك (فمن عرفك عرفني وانا لا اعرف) الابك (فانت لا تعرف) الابي كما قال عرفني الله بالاشياء وعرفت الاشياء بالله فتوقف معرفة كل منهما الى الآخر الاول مشاهدة المؤثر من الار والثاني مشاهدة الار من المؤثر وهو اتم من الاول معرفة ومعناه لا يعرفني عبد الا انت ولا يعرفك رب الا انا وجاز ان يكون معناه وانا لا اعرف على البناء المعلوم الا انت فانت لا تعرف الا انا اذ كل رب لا يعرف الا ما كان مظهر الربوبية كما ان كل عبد لا يعرف الا ربه الخاص وقد انحصرت الامر من الطرفين قال بعض الشراح وانا لا اعرف بحسب الحقيقة وانت لا تعرف بحسبها وان كان له وجه لكنه لا يناسب المقام يظهر

بادنى تأمل ( فاذا دخلت نفسك دخلت جنته ) فاذا دخلت جنته ( فتعرف نفسك معرفة اخرى غير المعرفة التى عرفت بها ) اى عرفت نفسك بهذه المعرفة ( حين عرفت ربك بمعرفتك اياها فتكون ) بسبب دخولك جنته ( صاحب معرفتين معرفة به ) اى بالحقيق بك ( من حيث ) انك ( انت ومعرفة به بك من حيث ) انك ( هو لا من حيث انك انت ) ولم تكن هاتين المعرفتين الا لمن دخل جنة ربه الخاص ( \* شعر \* فانت عبد ) من حيث التعيين ( وانت رب ) من حيث الهوية ( لمن له فيه انت عبد \* ) اى للذى انت له فى حقه عبد فالعبد رب لربه الخاص لا لغيره كما انه عبد له لا لغيره فتعاق ربوبية العبد لمن تعاق عبوديته ومعنى ربوبية العبد ربه قبول احكامه واظهار كماله فيه وهذا مجازاة بين العبد وبين ربه الخاص واما بين العبد وبين رب الارباب وهو قوله ( وانت رب وانت عبد \* لمن له فى الخطاب عهد ) وهو خطاب الست والعهد قول المخاطبين قالوا بلى فان هذا الخطاب عن مقام الجمع فكان الكل عبدا لكل بسبب ربهم الخاص بهم فكان الخطاب عاما والعهد عاما فتنوع العهد الكلى بحسب القوابل الى العهد الجزئى الذى بين العبد وبين ربه الخاص واما بينه وبين رب المطاق وهو عهد كلى فاذا تنوع العهد ( فكل عقد ) اى فكل واحد من العهد ( عايه ) اى على ذلك العقد ( شخص ) من المخاطبين المعاهدين اى ثابت على ذلك العقد بحفظه دائما عن النقص والحل ( يحله ) اى يحل ذلك العقد ( من سواء عقد \* ) اى من له عقد سوى ذلك فان من له العهد به وبين الاسم الهادى يحل العقد الذى بين الاسم المضل وبين عبده فكان كل واحد من العبيد يحفظ عقده ويحل عقده غيره ( فرضى الله ) اى كل بالاسماء ( عن عبيده فهم مرضيون ) لان عبيد الارباب عبيده ومرضيت الارباب مرضيه ( ورضوا عنه فهو مرضى ) فكان الامر الذى بين العبد وربّه الخاص بعينه ثابت بينه وبين رب المطاق فكل عبد مرضى عند الله بالامر الارادى واما بالامر التكليفى فبعضهم مرضى كالانبياء والاوتياء وغيرهم من المؤمنين حسب مراتبهم وبعضهم ليس بمرضى كالكفار والعصاة فالجاة عن النار



جمع الامرين في الرضاء ولا ينفع الرضاء بالامر الارادى مجرداً عن الرضاء  
بالامر النكلى ( فتقابلت الحضرتان ) اى الربوبية والعبودية ( تقابل الامثال  
والامثال اضداد لان المثلي لا يجتمعان ) المجتمعان والمثلان متميزان فلا يجتمعان  
( لا يتميزان فائمه ) اى فمافى العالم من حيث الوجود ( الامتيز ) واحد ( فائمه )  
اى فى العالم ( مثل ) لان المثالية تقتضى الاثنية ( فمافى الوجود مثل ) اذ الوجود  
هو عين التميز ( فمافى الوجود ضد فان الوجود حقيقة واحدة والنسبة لا يضاد  
نفسه ) فاذا ارتفع الاضداد والامثال بظهور وحدة الوحدة الوجود ( \* شعر ا فلم يبق  
الا الحق لم يبق كائن ) اى عالم الا كوان لقضاء بها فى الحق ( فائمه ) اى فى الوجود  
( موصول ولائمه باين \* ) اى لا موصول ولا واصل ولا مفارق لاستهلال الكل  
فى عين الوجود عند تجلى وحدة الوجود ( بذات ) اى بما ذكرنا من وحدة الوجود  
( جاء برهان العيان ) وهو البرهان الكشفى ( فمارى \* بمعنى ) شيئاً ( الاعينه ) اى الا  
ذات الحق لا غيره لاستهلاك جميع الاشياء فى نظرى فى ذات الحق ( اذا عاين \* ) اى  
اذ اشاهد معانية حقيقة الامر وهذا لمن لم يخشى ربه ان يكون هو  
لعدم علمه بالتميز فهو فوق مقام الخشية واما قوله ( ذلك ) اى رضى الله  
عنهم ورضوا عنه فهو ( لمن يخشى ربه ان يكون هو لعلمه بالتميز ) بين  
الربوبية والعبودية ( لما دلنا على ذلك ) التميز ( جهل اعيان فى الوجود )  
يتعلق بجهل وكذا ( بما اتى به عالم ) يتعاق به والمراد بما اتى به عالم ما ذكره  
من وحدة الوجود فى الايات فعالم بالله يثبت التميز فى مقام ويثبت عدم  
التميز فى مقام واما من لم يكن عالماً بالله فلا يثبت الا التميز فدلنا على التميز  
عدم علمهم بعدم التميز ( فقد وقع التميز بين العبيد ) فاذا وقع التميز بين العبيد  
( فقد وقع التميز بين الارباب ) ضرورة وجوب وجود العلة عند وجود  
المعلول لان التميز بين العبيد ارحاصل من التميز بين الارباب \* ولما كان فى هذا  
الدليل نوع خفاء عند العقل اذ يجوز للمقل ان يمنع الملازمة اورد على  
ذلك الدليل بقوله ( ولو لم يقع التميز ) بين الارباب ( لفسر الاسم الواحد

الآلهى من جميع وجوهه بما يفسر به الآخر والمعز لا يفسر بتفسير المذل الى  
 مثل ذلك لكنه) اى لكن المعز ( هو ) المذل ( من وجه الاحدية كما تقول  
 فى كل اسم انه دليل على الذات وعلى حقيقته ) اى حقيقة ذلك الاسم ( من  
 حيث هو فالمسمى واحد فالمعز هو المذل من حيث المسمى والمعز ليس المذل  
 من حيث نفسه وحقيقته ) وانما لم يكن المعز هو المذل من حيث نفسه ( ثمان  
 المفهوم مختلف فى الفهم فى كل واحد منهما ) فدل اختلاف مفهومهما فى الفهم  
 على ان احدهما ليس هو الآخر بحسب نفسه وحقيقته ( ولما بين فى الاستاء منه  
 الاتحاد وجه الاختلاف اراد ان بين هذا المعنى بين الحق والخلق ( انظر اقلنا  
 الى الحق ١ وتمريره عن الخلق ٢ ) اى مع تمرير الحق من الخلق من كل الوجوه  
 بل اجعله تمرير مستغنياً من حيث الذات عن الخلق واجعله متمازاً من حيث  
 الصفات الى الاكوان ( ولا تنظر الى الخلق ٢ ونكسوه سوى الحق ١ ) من كل  
 الوجوه بل تكسوه بالغيرية فى مقام الكثرة ونكسوه بالحق فى مقام الجمع  
 وهو مقام تحققه بصفات الحق ( ونزهه وشبهه ١ ) اى نزهه الحق فى مقام التنزيه  
 وهو مقام استغناء ذاته تعالى عن العالمين وشبهه الحق فى مقام الصفات بالماله  
 بالصفات الكاملة كالحياة والعلم والسمع وغير ذلك ( وقم فى مقام الصديق ١ )  
 يعنى اذا علمت ذوق ما ذكرنا لا وعلمت به فقد اتممت فى مقام الكمالين وهو  
 مقام الجمع بين الكمالين التنزيه والشبيه باذا نزهت وشبهت وفيت فى مقام  
 الصديق ولا يبالى لك بعد ذلك ( وكن فى الجمع ان شئت وان شئت فى العرف ١ )  
 لانك حينئذ نلت درجة المحققين والموحدين فلا بضررك فى اى مقام كنت  
 من الفرق والجمع فاذا تحققت بما قلنا لك ( يحز ) اى تقابل ونساوى ( بالكل )  
 اى بكل الناس فى هذا الكمال ( ان كل ١ تبدي ) اى ان قصد كل من الناس  
 ( قصب السبق ١ ) فلا يسبق عليك شئ منهم وانت لا تسبق عايمهم لانه ليس  
 وراء هذا المقام مقام آخر فقلوه ان كل شرط يحز جزاؤه والجملة الشرطية  
 جواب لشرط محذوف كما ذكرنا الشرط المقدر فلما كان الامر كما ذكرنا  
 ( فلا تقنى ) من حيث حقيقتك من فى يقنى ( ولا ينبى ١ ) من حيث خالقيتك



وأمينك لتبديل احكام الخلقية عليك (ولا تقنى) الاشياء من جهة الحقية من افنى  
 يفنى (ولا تبقى\*) من حيث التعينات من ابقى يبقى (ولا يلقي) على البناء للمفعول  
 (عليك الوحي\* في غير ولا تلقى\*) اى لا يلقي الله الوحي عليك في حق غير بل يلقيه  
 على نفسه فانك هو من حيث هويتك وحقيقتك وانت مرتبة من مراتب تفصيله  
 هذا ان كان الحق باطنا والعبد ظاهراً او لا يلقي الوحي في حق غيرك بل يلقيه  
 على نفسك فان الحق انت من حيث الحقيقة هذا ان كان الحق ظاهراً والعبد  
 باطناً والوحي من جانب الحق كونه سبباً لوجود العبد ولكل ما يحتاج العبد  
 اليه ومن طرف العبد كونه سبباً لظهور كمالات الحق واحكامه\* ولما بين  
 اسرار الرضاء شرع في بيان اسرار التناء فان كلا منهما مودع في كبة  
 اسمعيل عايه السلام بقوله (التناء) يكون (بصدق الوعد لا بصدق  
 الوعيد) بخلاف الرضاء فانه يكون بصدق والوعيد كما اثبت (والخضرة  
 الالهية تطلب التناء المحمود بالذات) من كل عبد سعيداً كان او شقيماً فلا بد  
 وقوع مطلوب الحق من كل عبد فلا بد بصدق الوعيد والتجاوز من الحق في  
 حق كل عبد على حسب ما يليق بذواتهم حتى يحصل له التناء المحمود من كل  
 عبد حسب مراتبهم (فبى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد) اى لما طلب  
 الذات الالهية بذاته التناء المحمود لا يأتى عليها الا بصدق وعده بالتجاوز عن  
 سيئاتهم واداء التناء المحمود لا يكون الا بصدق الوعد لا بصدق الوعيد (بل) يأتى  
 عايتها (بالتجاوز) عن وعده بالعفو يدل على ذلك قوله تعالى (فلا تحسبن الله  
 يخاف وعده رسله ولم يقل ووعيده) لعدم التناء المحمود بصدق الوعيد (بل قال  
 ويتجاوز عن سيئاتهم مع انه) اى الحق (نوعد على ذلك) اى على شئ  
 فدل هذه الآية على ان الله تعالى يطلب بذاته عن عباده التناء المحمود وان  
 هذا التناء لا يحصل الا بصدق وعده بعباده وبالتجاوز عن سيئاتهم فمع التجاوز  
 للمخالدين في النار ابداً بحصول النعيم المنزج بالعذاب لهم فيثنون بذلك على الله  
 تعالى فمع التناء المطلوب فاذا كان التناء في حق الحق بصدق الوعد (فاتى على  
 اسمعيل عليه السلام بانه كان صادق الوعد) فالتناء المحمود سواء كان من العبد

على الحق او من الحق على العبد لا يكون الا بصدق الوعد ( وقد زال الامكان )  
اي وقد زال بدلالة النص امكان وقوع الوعيد على الابد ( في حق الحق  
لما فيه ) اي وقوع الامكان ( من طالب مرجح ) والطلب المرجح لوقوع الوعيد  
هو الذنب وذلك يرتفع بوعدته تعالى بقوله ( ويتجاوز عن سيئاتهم ) فان وعده  
واجب الوقوع في كل عبد فزال وقوع الوعيد وقت وقوع التجاوز وليس  
التجاوز في حق الكفار التخليص عن ألم النار بل المراد بالتجاوز حصول الرحمة  
الممتزجة بالنار فاذا زال صدق الوعيد ( شعره ) فلم يبق الا صادق الوعد وحده ( وما )  
اي ليس ( لوعيد الحق عين تعين ) على الباء المفعول اي شخص تعين له  
العذاب الخالص عن الرحمة على الابد بالنص ( وان دخلوا ) اي الاشقياء  
( دار الشقاء فاليهم ) على لذتها ( اي في تلك الدار ) ( نعيم مبين ) خبر مبتدأ  
محذوف ( نعيم ) منصوب بمباني ( جنان الخلد فالامر ) اي نعم خانات الخلد  
ونعيم دار الشقاء ( واحد ) ( ويا نهما ) اي بن النعمين ( عند التجلي ) اي عند  
الظهور ( تبين ) لان نعيم الجنان رحمة خالصة عن العذاب ونعيم دار الشقاء  
رحمة ممتزجة لا تخلو عن العذاب اصلاً فكانا عند التحقيق واحداً داخلياً  
في حد النعم ومتباينان عند التجلي فهذا هو معنى قوله فالامر واحد  
يانهما عند التجلي تبين ( يسمى ) نعيم دار الشقاء ( عذاباً من عذوبة  
طعمه ) اي لاجل عذوبة طعم هذا النعيم لاهله يعني كما ان العذاب  
الاصطلاحي متحقق في الكفار في دار جهنم كذلك العذاب اللغوي وهو اللذة  
متحقق فيهم فكانوا جامعين يانهما ومتحققين بهما على الابد يدل على ذلك  
( وذاك ) اي عذابهم ( له ) اي لنعيمهم ( كالقنبر والقشر صائناً ) اي حافظ  
لله فلا يزال العذاب صائناً لاهله وهو نعيمهم فلا يزال العذاب الاصطلاحي عنهم  
ابداً كما هو مذهب اهل السنة فان المصنف قسم الرحمة الى رحمة ممتزجة  
بالعذاب والى رحمة خالصة من العذاب ثم قال لا يكون هذه الرحمة في الدار  
الآخرة الا لاهل الجنان ثم اثبت النعيم المبين لاهل الشقاء فالنعيم هو عين  
الرحمة عنده وعند سائر اهل الله فالنعيم منه نعيم خالص مختص باهل الجنان



ومنه نعيم مخرج بالعذاب مختص باهل جهنم وبعض الشارحين حمل كلامه على خلاف مراده وقال في شرح كلامه في هذه المسئلة ان العذاب منقطع مطلقا عن الكفار ومن ذلك ظن بعض الناس السوء على الشيخ وعلى اهل الله الذي على طريقته في العلم بالله تعالى وسنطالع حقيقة هذا المقام في آخر الفصل الهودي ان شاء الله تعالى

### فصل حكمة روحية في كلمة يعقوبية

فصل حكمة روحية اي العلوم التي تختص ادراكها بالروح في كلمة يعقوبية اي مودع في روح هذا النبي عليه السلام روحية بضم الراء انهم من قمحه فكان المراد ههنا الضم لان العلوم التي تذكر في هذا الفصل كلها من ادراكات الروح ومن خواصه \* ولما وصي يعقوب بنيه وقال يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا واتم مسلمون اراد ان يبين ان اسرار الدين الذي مودع علمه في روح يعقوب عليه السلام فقال (الدين دينان) اي الدين يطلق عند اهل الله تعالى على معينين احدهما (دين عند الله و) دين عند (من عرفه الحق تعالى) وهم الرسل (و) دين عند (من عرفه من عرفه الحق) وهم العلماء ورثة الانبياء فهذا كله دين عند الله تعالى (و) ناسبها (دين عند الخلق) اي عند الخواص وهو الطريق الخاسر الحاصل لهم باختراعهم (وقد اعتبره الله فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله واعطاه الرتبة العلية على دين الخلق) فدل ذلك على ان الشريعة اقوى وافضل على طريقة اهل الله وان كانت تلك الطريقة جامعة لدين الحق (فقال تعالى ووصي بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا واتم مسلمون اي منقادون اليه وجاء الدين بالالف واللام للتعريف وللمهد وهو) اي المهدود (دين معلوم معروف) عند المخاطب (وهو) اي الدين المعروف (قوله تعالى) اي هو المراد من قوله تعالى (ان الدين عند الله الاسلام وهو) اي الاسلام (الاتقياد) فاذا كان الاسلام هو الاتقياد (فالدين عبارة عن اتقيادك والذي) جاء (من عند الله هو السرع الذي اتقنت انت اليه)

فقوله تعالى (ان الله اصطفى لكم الدين) يدل على ان الدين عند الله هو الشرع  
المصطفوية والاسلام هو اتقياد اليه وقوله تعالى (ان الدين عند الله الاسلام)  
يدل على ان الدين عند الله هو اتقياد العبد الى الشرع فصيح الخلاق الدين على  
المعينين فبني كلامه على الفرق فقال (فالدين الاتقياد والناموس هو الشرع  
الذي شرعه الله) اي جعله طريقاً ومذهباً لعباده يسلكونه (فمن اتصف بالاتقياد  
لما شرعه الله فذلك) الشخص (الذي قام بالدين واقامه اي انشاء كما يقيم الصلاة  
قالعبد هو المنشي للدين والحق هو الواضع للاحكام) وهي التواميد والآلهة  
فاذا كان العبد هو المنشي للدين (فالاتقياد عين ذمك) وهو الانشاء (فالدين)  
حينئذ حاصل (من فعلك) وهو الاتقياد وهو معنى ثالث المدين وماير المعنيين  
الاولين (فما سجدت الا بما كان منك) اي بما حصل من اتقيادك وهو الدين فاما مدت  
الابا تارك (فكما اثبت السعادة لك ما كان الاقرب الي) ما كان حاملاً من نعمك  
اذ نفس الفعل وهو الاتقياد معنى مصدرى معدوم في الخارج لا تثبت به المادة  
بل ثبت بانره الوجود في الخارج (كذلك ما اثبت) اي ما اظهر (الاسماء  
الآلهية الافعاله) اي افعال الحق (وهي) اي افعال الحق (انت) فغواه (وهي  
المحدثات) جملة مفسرة لجملة وهي انت (فبا تارك) اي با تارك الحق هي المألوهات  
(يسمى) الحق (آلهها وبا تارك) وهي اقامتك الدين (معبت عيدا) بالسعادة  
المعطى وهي سبب لنجاتك من النار ودخولك في الجنان فا كان احد عيدا  
ومرضياً عند ربه الا بالاتقياد الى الشرع (فانزلك الله) في التسمية وظهور  
كمالاتك (منزاته) في التسمية وظهور كمالاته (اذا اذنت الدين وانتقدت الى ما سره  
لك وسابسط) لك (في) بيان (ذلك) المقام (ان شاء الله تعالى ما) مفعول سابط  
اي الذي (يقع به الفائدة بعد ان نبين الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله  
تعالى) فاذا اعتبر الله الدين الذي عند الخلق (فالدين كله) اي سواء كان عند الحق  
او عند الخلق مختص (لله) لا يكون لغيره (وكله) اي سواء كان عند الحق او عند الخلق  
(منك لامنه) اي حاصل منك لا من الله (الا بحكم الاحصالة)  
فان الاشياء كلها بحكم الاحصالة لله وبالله والى الله ولما وعد بيان الدين الذي



عند الخلق شرع في بيانه بقوله تعالى فقال (قال تعالى ورهبانية) وهي التي يفعلها الراهب العالم في الدين العيسوي من العزلة عن الخلق والرياضة وتقليل الأكل والشرب وغير ذلك (ابتدعوها) أي اخترعوا تلك الرهبانية من عند انفسهم وكلفوا انفسهم بذلك من غير تكليف من ربهم طلباً بذلك من الله اجراً (وهي) أي الرهبانية (النواميس) أي السرائع (الحكمية) أي تحصل منها الحكمة والمعرفة الالهية التي لا تحصل من غيرها لذلك اعتبره الله تعالى فالدين الذي عند الخالق هو الذي وضعه الخالق موافقاً لاحكام التسرية واعتبره الحق (التي لم يجي الرسول المعلوم من عند الله تعالى بها) أي بهذه النواميس الحكمية (في) حق (العام) قوله (بالطريقة الخاصة المعلوم في العرف) متعلق بقوله المعلوم وهذه الطريقة الخاصة المعلوم في العرف وهو ظهور انسان بدعوى النبوة واظهار المجزة وبهذه الطريقة يعلم النبي في صرف الناس فهو من باب التازع فقدر مفعول ابتدعوها او متعلق بقوله لم يجي فالمراد بالطريقة الخاصة طريق الوحي او متعلق بقوله ابتدعوها فالمراد طريق الرياضات (فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها) أي في النواميس (الحكم الالهية في المقصود بالوضع المنسوع الالهية) وهو تكميل النفس الانسانية بالعالم والعمل (اعتبره) أي اعتبر الحق ما وضعه الراهب العالم في الدين المسيحي من النواميس الحكمية (اعتبار ما شرعه من عنده تعالى) فكان ذلك الطريق الخاص الذي هو دين عند الخالق دين عند الله في المفهوم واستحقاق الاجر بالعمل به بسبب اعتباره تعالى اعتبار ما شرعه من عنده (وما كتبها) أي الذي اخترعوها ما قرض الله أي هذه النواميس بالوضع من عنده (عليهم) أي على المخترعين الذين اوجبوها على انفسهم (ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم) بسبب تحملمهم بهذه الاعمال الشاقة (باب العناية والرحمة) وهو معنى قوله (وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة) (من حيث لا يشعرون) ذلك الفتح (جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه) أي الذي جعلوه مذهباً وطريقاً لانفسهم كانوا (يطلبون بذلك) أي بما شرعوه (رضوان الله تعالى) قوله (على غير الطريقة النبوية) متعلق بما شرعوه

(المعروفة) في العرف العام (بالتعريف الآتي) أي بإظهار المجزئات والمراد بالغيرية وضعهم أموراً زائدة على الفرائض التي أتى بها النبي في حق العامة وهذه الزوائد من جنس تلك الفرائض ومن فروعها لان المراد إيمان ما يباينها فان تقليل الطعام وكثرة الصيام وقلة النوم وغير ذلك من تكليفاتهم على أنفسهم لا يخالف الشرع بل هو من دقيقته فمن عمل بطريق التصفية فقد عمل بإسائه فله اجران اجر الفرائض واجر الطريق الذي اعتبره الله تعالى (فيقال فأرعوها هؤلاء الذين شرعوها) أي هذه الطريقة (وسرعت لهم) أي شرع الله لهم هذه الطريقة باعتبارها ما شرعه (حق ربانيها) أي فلم يعظموها حق تعظيمها ولم يعبدوا الله بها وما اوحىها على أنفسهم (الا ابتغاء رضى الله ولذلك) أي ولاجل علمهم حصول رضوان الله فيها لمن يعمل بها (اعتقدوها) وعملوا بها فمن اقامها ثمة قال الله تعالى في حقهم (فأتينا الذين آمنوا بها) بالايان الصحيح وهو الايمان بمحمد عليه السلام واثقاده اليها (منهم) أي من هؤلاء (اجرهم) وهو الرضوان وثواب الدار الآخرة (وغير منهم) أي من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة (أي شرع الله في حقهم بعد أن شرعوا لانفسهم باختراعهم هذه العبادة) فاسقون أي خارجون عن الانقياد اليها والقيام بحقها) ولم يؤمنوا بمحمد عليه السلام (ومن لم ينقد اليها) إلى هذه العبادة (لم ينقد اليه مترعة) أي مترعة ذلك التسرع وهو الحق فانه لما اعتبره فقد اضاف اليه تعالى فكان اجره على الله (بما يرضيه) من اعطاء الجنة فان الرضوان وثواب الدار الآخرة اجر الانقياد فمن لم ينقد إلى التسرع لم ينقد اليه وانزع التسرع باعطاء الجنان التي لو ائقاد حصلت له تلك الجنان فالمراد بقوله وكثير منهم فاسقون هم الرهبان الذين لم يؤمنوا بمحمد عليه السلام قال بعض العلماء فرض الله عليهم هذه الطريقة بعد اختراعهم واوجبهم على انفسهم وقال بعضهم ذلك كالتطوع من التزمه لله لزمه كالنذر والصحيح عندي انه لا يكتب عليهم بعد ذلك فلو ترك واحد منهم هذه الطريقة بعد شرعهم او بعض آدابها



وعمل بالشرع الذي جاء في العامة من عند الله لم يواخذ على ذلك ولكن لم يحصل له الدرجات العالية في الدنيا والآخرة التي هي لعاملها وليس ذلك كالتطوع نحو الصلاة والصوم ولا كالنذر حتى لازم من التزمه بل هو كمن ذهب الى البكة بقصد الزيارة ولم ينذر فاذا رجع بدون شروع بركن من اركانها لم يلزم عليه شيء فطر يقتضاه هذه كذلك فمن شرع منا الى هذه الطريقة ورجع قبل التكميل وترك العمل مقرراً بمحبتها وعمل بالشرع العام فله الاجر بقدر عمله ولا يعاقب على تركه ومن ترك التكميل وتحصيل المعرفة والكمال بعدم طاقة نفسه بالاعمال الشاقة او للمصالح اللازمة له وتحقيق اركان الشرائع وواجباتها وسننها وله اجر غير مقطوع في الدنيا والآخرة فهو كمن عمل في جميع الاوقات ( لكن الامر ) الارادي ( يقتضي الاتقياد ) من الجانبين وان كان الامر التكليفي يقتضي عدم اتقياد المشرع الى من لم ينقد الى شريعة المشرع ( وبيان ) اي بيان اقتضاء الامر الاتقياد ( ان المكلف اما منقاد بالموافقة او مخالف فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه ) فانه ينقاد اليه مشرعه كما ينقاد هو اليه ( واما المخالف فانه يطلب بخلافه الحاكم عايه ) اي يطلب بسبب خلافه الذي يحكم عايه ويمنعه عن الطاعة ( من الله حد امرين اما التجاوز والعفو واما الاخذ على ذلك ) الخلاف ( ولا بد من احدهما لان الامر حق ) اي مطابق للواقع ( في نفسه ) لا يخلو من احدهما ( وعلى كل حال ) اي حال اتقياد العبد وعدم اتقياده ( قد صح اتقياد الحق الى عبده لافعاله ) اي لافعال العبد ( وما هو عليه ) اي الذي هو عليه العبد ( من الحال ) فان العبد وان كان مخالفاً بالامر التكليفي لكنه منقاد لربه من حيث الامر الارادي فيعطى الحق ما يطلبه منه بخلافه ( فالحال ) اي في حال العبد التي تقتضي اتقياد الحق باعطاء ما يطلبه منه ( هو المؤثر ) في اتقياد الحق الى عبده باعطاء ما يطلبه ( فمن هنا ) اي ومن حصول الاتقياد من الطرفين ( كان الدين جزاء اي معاوضة بما يسر ) وهو الرضاء من الطرفين ( وبما لا يسر ) وهو عدم الرضاء من الطرفين فيه ( فبما يسر رضي الله عنهم ورضوا عنه هذا ) اي قوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه ( جزاء ) ومعاوضة

من الجانبين (بما يسر) وقوله تعالى (ومن يظلم منكم نذقه عذاباً اليماً هذا جزاء  
بما لا يسر) لانه لا رضاء من الجانبين وقوله تعالى (وتجاوز عن سئاتهم  
هذا جزاء) بما رضوا عنه لا جزاء بما رضى الله عنهم بل جزاء بما لا يرضى الله  
عنهم فعلى اى حال (فصح ان الدين هو الجزاء كما ان الدين هو الاسلام  
والاسلام هو عين الاتقياد فقد اتقاد) الحق باعطاء ما يطلبه العبد (الى ما يسر  
والى ما لا يسر وهو) اى الاتقياد (عين الجزاء هذا) المذكور فى بيان معنى  
الدين وهو ان يكون الدين جزاء ومعاوضة بين الله وبين العبد باعتماد كل  
منهما الى الآخر فعلى هذا الوجه فالدين منقسم بين العبد والحق بعضه  
من العبد وبعضه من الحق (لسان الظاهر فى هذا الباب) اى فى تحقيق معنى  
الدين يعنى يعلم هذه المسئلة اهل الظاهر (واما سره وباطنه) اى امامه الاسان  
وباطنه اوسر الدين فى هذا الباب (قانه) اى فان الدين او الجزاء (نخيل) اى  
ظهور من الممكنات (فى مرآة وجود الحق وهو) اى الظهور (عنه) تعالى  
بالممكنات (فلا يعود على الممكنات من الحق الاما تعطيه ذواتهم) اى ذوات  
الممكنات (فى احوالها فان لهم) اى للممكنات (فى كل حال سورة محتاجات  
صورهم لاختلاف احوالهم) كالعساة والشبابه والشيوخا محتاجات  
فى شخص واحد لاختلاف الازمان والاحوال (فمحتاج النجلى) فى مرآة  
وجود الحق (لاختلاف الحال) اى لاختلاف حال الممكن (فيقع الاتر)  
من الحق (فى العبد بحسب ما يكون) العبد فى حاله (فما اعطاه) اى العبد  
(الخير) وهو ما يسر (سواء) اى سوى ما اعطاه العبد الحق وكذلك قوله  
(ولا اعطاه ضد الخير) وهو ما لا يسر (غيره بل هو منعم ذاته ومعدبها فلا يذم  
الانفسه ولا يحمدن الانفسه فله الحجة الباطنة فى علمه بهم اذ العلم يتبع المعلوم)  
فما اعطاهم الا بعلمهم وما علمهم الا على حسب احوالهم فكان الدين كله لا عبد  
من العبد على هذا الوجه فهو جزاؤه حاصل له من نفسه خيرا اوسرا (م  
السرى الذى فوق هذا) السرى (فى مثل) هذه (المسئلة ان الممكنات) ثابتة



( على اصلها من العدم ) بيان للأصل ( وليس وجود الا وجود الحق ) ملتبساً  
 ( بصور احوال ما هي عليه الممكنات في انفسها واعيانها ) وهو الحق الخلق وهو  
 غير الوجود الواجب ( فقد علمت من يتلذذ او من يتألم ) وهو حقيقة الوجود  
 من حيث تعينه باحوال الممكنات فهو وجوده بمقام العبودية واما  
 الوجود الواجب فهو منزّه عن التلذذ والتألم وعلى هذا السرّ الدين  
 كله لله من الله فالتلذذ والتألم في هذا السرّ هو العبد بعينه كما في الوجهين  
 الأولين لكن تلذذ العبد وتألمه في هذه الصورة كله من الحق في علم العبد فقوله  
 هي راجع الى الممكنات قبله والممكنات الثاني بدل منه ( و ) علمت ( ما ) اي شيء  
 او الذي ( يعقب كل حال من الاحوال ) وما يعقب كل حال من الاحوال الا  
 الحال بمعنى يتعاقب كل من الاحوال الاخرى فكان كل منها جزءاً للآخرى  
 فكان الجزء كله من تجليات الحق وكل مفعول يعقب ( وبه ) اي وسبب كون  
 الجزء يعقب حالاً بعد حال ( سمي ) الجزء ( عقوبة وعقاباً وهو ) اي  
 العقاب ( سائر ) جازئ بحسب اللغة ( في الخير والشرّ غير أن العرف الشرعي  
 سماه ) اي الجزء ( في الخير ثواباً وفي الشرّ عقاباً ولهذا ) اي ولاجل ان  
 الجزء كل حال يعقبه حال اخرى ( سمي او شرح الدين ) الذي هو الجزء  
 ( بالعادة ) انما سمي بالعادة ( لانه ) اي الشأن ( عاد عايه ) اي على العبد  
 ( ما يقتضيه ويطلبه حاله ) من الجزء فما فاعل عاد وضمير المفعول في يقتضيه  
 راجع الى ما ويطلبه تفسير ليقتضيه وحاله فاعل يقتضيه الضمير المجرور راجع  
 الى العبد فعاد عليه ما يطلبه حاله فالمقتضى حال العبد والمقتضى الجزء فاذا عاد  
 عليه ما يطلبه ( فالدين العادة ) بهذا المعنى كما ان الجزء يسمى عقاباً لتحقيق  
 التعقب في مفهومه و ( قال الشاعر \* كدينك من ام الحويرث قبها \* اي عادتك  
 ومعقول العادة ) اي المفهوم من العادة عقلاً ( ان يعود الامر بعينه الى حاله )  
 الاول ( وهذا ) المعنى المعقول من العادة ( ليس ) موجود ( تمة ) اي في الجزء  
 وليس في الوجود ( فان العادة ) بمقتضى العقل ( تكرار ) ولا تكرار في التجليات  
 الالهية فلما توجه ان يقال فاذا لم يكن ثمّة تكرار فكف سمي الدين بالعادة استدراك

بقوله ( لكن العادة ) وهي عود الشيء الى ما كان عليه من اول حاله ( حقيقة واحدة معقولة ) اي ثابتة في العقل لا تعدد في نفس تلك الحقيقة ( والتشابه ) اي التعدد ( في الصور ) الحسية ( موجود ) واستدل عليه بقوله ( فحين نعلم ان زيدا عين عمرو في الانسانية وما عادت الانسانية اذ لو عادت لتكثرت ) الانسانية ( وهي حقيقة واحدة والواحد لا يتكرر في نفسه ونعلم ان زيدا ليس عين عمرو في الشخصية وشخص زيد ليس شخص عمرو مع تحقيق وجود الشخصية بما هي شخصيته ) اي مع وجود سبب الشخصية وهو الانسانية ( في الاثنين زيد وعمرو فقول في الحس عادت ) الانسانية ( لهذا الشبه ) وهو المثالية بالموود في وجود الانسانية في الاثنين ( ونقول في الحكم الصحيح لم تعد ) الانسانية ( فما ) اي فليس ( ثم ) اي في الجزاء ( عادة بوجه ) لعدم التكرر والمغايرة في نفس الامر ( وثم عادة بوجه ) اي من حيث ان الحال الثاني مثل الحال الاول في الحس ( كما ان ثم جزاء بوجه وما ثم جزاء بوجه فان الجزاء ايضا ) اي كالعادة حال حاصل ( في الممكن من احوال الممكن ) بيان لحال فجاز فيه الوجودان فن حيث انه يوجب الحال الاول للحال الثاني ثبت فيه الجزاء والموود ومن حيث انه حال اخر امين الممكن ما ثم فيه جزاء فلما فرغ عن بيان الفائدة الموعودة بقوله وسابست ذلك ان شاء الله ما تقع به الفائدة اراد ان يبين اختصاص الفائدة بنفسه يجب لاقع هذه الفائدة من العلماء بالله لا فساد ولا في زمانه الابه فهذه المسئلة مما فرده لذلك قال ( وهذه مسئلة اغفلوها علماء هذا الشأن ) اي الفن \* ولما اوضح ظاهر كلامه نسبة الجهل اليهم وهي نوع من المدة التي لا تليق بهذا الكامل بل هو كذب العلمهم بهذه المسئلة فسر لدفع هذا لاحتمال التبر المرضى بقوله ( اي اغفلوا ايضا حيا على ما ينبغي ) حتى تقع الفائدة التي تقع ايضا حيا هذا فدل هذا الكلام على وفوع الايناح منهم لكن ليس ما ينبغي وما كد تفسيره بقوله ( لا اهتم جهلوا هذه ) المسئلة فلما نسب اليه من الايناح اليهم والاييناح الى نفسه دل ظاهر كلامه



على ترجيح نفسه عليهم بنسبة النقص اليهم والكمال اليه وهو لا يليق بهذا  
 المرشد الاكمل فدفع هذا التوهم مع بيان بعض احوال المسئلة بقوله (فانها)  
 اى هذه المسئلة (من جملة سر القدر المتحكم في الخلائق) فالخلائق تحت  
 حكومته فحكمت هذه المسئلة عليهم عن ايضاحها في الغفلة فغفلوه فان الغفلة عن  
 ايضاح المسئلة حال من احوال عينهم الثابتة فالايضاح حال من احوال فحكم  
 على بالايضاح فاوضححت فحينئذ قد ثبت الاستواء بينه وبينهم في هذه المسئلة  
 في اتباع حكمها فقوله فانها من سر القدر المتحكم في الخلائق جاء لبيان عذرهم  
 في غفلتهم ولما بين ان الدين هو حال الممكن شرع في بيان احوال خادم الدين  
 وهو الرسل عليهم السلام وورثتهم (واعلم انه كما يقال في الطيب انه خادم الطبيعة  
 كذلك يقال في الرسل والورثة انهم خادموا الامر الالهي في العموم) اى في حق  
 عامة الخلق (وهم في نفس الامر خادموا احوال الممكنات) لان الله لا يأمر  
 العبد الا ما يطلبه العبد منه من احوال عينه الثابتة (وخدمتهم من جملة احوالهم  
 التي هم عليها في حال ثبوت اعيانهم فانظر ما اعجب هذا) كيف يكون الاشرف  
 خادماً وهو الرسل وورثتهم للاخس وهو من دونهم ولما اجل خادم الطبيعة  
 وخادم الامر الالهي اراد أن يفصل حتى يتبين ما هو المقصود فقال (الا)  
 استثناء منقطع اى لكن (ان الخادم المطلوب هنا) سواء كان خادم الطبيعة  
 او خادم الامر الالهي (انما هو واقف) اى ثابت (عند مرسوم) اى عند امر  
 (مخدومه اما بالحال او بالقول) متعلق بمرسوم يعنى ان المراد بالخادم هو الثابت  
 في خدمة مخدومه بامر مخدومه اليه لخدمة نفسه بالحال او بالقول كيف لا يكون  
 المراد من الخادم المذكور ما قلنا (فان الطيب انما يصح ان يقال فيه خادم الطبيعة  
 لو منى بحكم المساعدة لها) وما هذا المنى الا وهو وقوف الطيب عند امر  
 الطبيعة فظهر أن قوله كما يقال في الطيب انه خادم الطبيعة انما يصح لو كان  
 الطيب خادماً للطبيعة بحكم الطبيعة عليه فاذا لم يمش الطيب بحكم المساعدة لها  
 لم يكن خادماً لها (فان الطبيعة قد اعطت في جسم المريض مزاجاً خاصاً به) اى  
 بسبب ذلك المزاج (يسمى) الجسم (مريضاً ولو ساعدها الطيب) اى الطبيعة في ذلك

المزاج الخاص (خدمة لزاد) الجسم المريض (في كمية المرض بها) أي بسبب الخدمة (أيضاً) كما زاد مزاجاً خاصاً بإعطاء الطبيعة والمراد الطبيعة ملكوت الجسم فلم يساعد الطبيب الطبيعة في المرض بل يمنعها عن المرض (وإنما يردعها) أي وإنما يمنع الطبيب الطبيعة عن المرض بمباشرة بما يزيل به المرض (طلباً للصحة) أي لصحة جسم المريض (والصحة) للجسم المريض تحصل (من الطبيعة أيضاً) كما يحصل المرض منها (بالشاء مزاج آخر) وهو المزاج الصحيح (يخالف هذا المزاج) المريض (فأذن) أي فعلى تقدير عدم مساعدة الطبيب الطبيعة في الجسم المريض (ليس الطبيب بخادم للطبيعة) مطلقاً بل خادماً من وجه وغير خادم من وجه (وإنما هو خادم لها) أي وإنما كان الطبيب خادماً للطبيعة (من حيث أنه لا يصلح جسم المريض ولا يغير هذا المزاج) المريض من المرض إلى الصحة (إلا بالطبيعة) أي إلا بأمر الطبيعة له بلسان الحال (أيضاً) كما أن عدم التغير من المرض إلى الصحة لا يكون إلا بالمساعدة للطبيعة فحكم الطبيعة بلسان الحال على الطبيب بالامر بن دفع المرض والمساعدة فيه فلا بد أن يقع عند الطبيب ما هو الأصلح في حق جسم المريض (ففي حقها) أي فالطبيب في حق الطبيعة (يسعى من وجه خاص) وهو إصلاح جسم المريض (غير عام) تأكيداً لوجه خاص (لأن العموم لا يصح في مثل هذه المسئلة) والابثودي إلى اجتماع النقيضين فإذا كان الأمر كذلك (فالطبيب خادم) للطبيعة من حيث الإصلاح (لأخادم) بحكم عدم المساعدة فلما فرغ عن بيان أحوال الطبيب سرع في بيان ما هو المقصود الأصلي الواجب علمه بقوله (كذلك) أي كالطبيب الخادم للطبيعة (الرسول والورثة في خدمة) امر (الحق والحق على وجهين) وقوله (في الحكم) أي في الأمر يتعلق بالحق وقوله (في أحوال المكلفين) يتعلق بالحكم (فيجري الأمر) أي فيصدر ما أمره الحق بالعبد (من العبد بحسب ما) أي باعتبار الذي (تقتضيه إرادة الحق ويتعلق إرادة الحق به) أي وقوع ذلك المراد من العبد (بحسب ما يقتضيه به علم الحق ويتعلق علم الحق به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته) فإذا وافق



الامر الآلهى بالارادة وقع المأمور به من المكلف فيقال في حقه المطيع فاذا لم يوافق الامر التكليفى الامر الارادى في الوقوع لم يقع الامر التكليفى من المأمور فيقال في حقه العاصى فاذا كان ارادته تعالى تابعة لعله وعلمه تابعا لمعلومه ( فما ظهر ) اى فما يوجد كل معلوم فى الخارج ( الابصورية ) التى هو عليها فى علم الله تعالى فاذا كان الامر الآلهى على وجهين ( فالرسول والوارث خادم الامر الآلهى ) التكليفى قوله ( بالارادة ) يتعلق بخادم اى تعلق ارادته تعالى فى علمه الازلى بان الرسول خادم اى مبلغ للامر الآلهى الى المكلف سواء وقع ذلك الامر من العبد المكلف اولا ( لا خادم الارادة ) والالساعد الفاسق فى فسقه ولم يكن كذلك فاذا كان الرسول خادما للامر الآلهى بالارادة لا خادم للارادة ( فهو ) اى الرسول ( يرد ) ماصدر من العبد بما يخالف الامر الآلهى ( عليه ) اى على المكلف ( به ) اى بالامر الآلهى ولا يقبل منه الفعل الذى يخالف الامر التكليفى مع انه لا يكون الابراراة الله تعالى ولو خدم الارادة لما يرد هذا الفعل منه فان الله يأمره ان يخدم الامر الآلهى بان يرد ما يخالف الامر الآلهى على صاحبه فهو مأمور بـرد المنكر عليه والمعروف اليه ( طلبا لسعادة المكلف ) وهى الاصلح فى حقه فاذا رد ما وقع من العبد بالارادة فلا يخدم الارادة ( فلو خدم الارادة الآلهية ما نصح ) الخلق بل يتركهم على حالهم لانه المراد وقوعه ( وما نصح الا بها اعنى بالارادة ) اى الا بالارادة المتعلقة بالنصيحة مطلقا سواء طابقت الارادة اولا لذلك كانت الدعوة عاما فى السعيد والشقى ولم يزل النبي عن دعوة احد وان علم منه عدم قبول الدعوة مالم يأت البرهان من عند الله القاطع عن الدعوة فى حقه لانه ما عليه الا التبليغ والنصيحة فى حق العامة ( فالرسول والوارث طبيب اخروى للنفوس منقاد لامر الله حين امره ) لتبليغ احكامه للناس ( فينظر ) بنور الله ( فى امره ) اى فى امر الحق الى الرسول ليلفه الى عبادته ويعلم حكمة امره ( وينظر فى ارادته تعالى ) ويعلم حكمة ارادته بذلك النور ( فيراه ) اى الحق بسبب علمه هذين الامرين ( قد امره ) اى للمكلف ( بما يخالف

أَرَادَتْهُوَ) الحال (لَا يَكُونُ إِلَّا مَا يَرِيدُ) الحق (ولهذا) أَيْ وَلَا جُلَّ أَنْ لَا يَكُونُ  
 إِلَّا مَا يَرِيدُ الْحَقَّ (كَانَ) أَيْ وَجَدَ (الْأَمْرَ) الْإِلَهِي لَأَنَّهُ الْمُرَادُ وَقُوعُهُ مِنْ اللَّهِ  
 (فَارَادَ الْأَمْرَ) أَيْ فَارَادَ وَقُوعَ الْأَمْرِ وَهُوَ التَّكْلِيفُ الشَّرْعِيُّ (فَوْقَ)  
 وَمَا أَرَادَ وَقُوعَ مَا أَمَرَ بِهِ) أَيْ وَقُوعَ الْأُمُورِ بِهِ (بِالْأُمُورِ) مُتَعَلِّقٌ بِمَا أَمَرَ بِهِ  
 وَهُوَ الرَّسُولُ أَذْوَاسُ طَهْتَهُ بِأَمْرِ الْمُكَلَّفِ (فَلَمْ يَقَعْ) الْأُمُورُ بِهِ بِالْأَمْرِ (مِنْ الْأُمُورِ)  
 وَهُوَ الْمُكَلَّفُ فَارَادَ الْحَقَّ وَقُوعَ الْأَمْرِ مِنَ الرَّسُولِ وَهُوَ التَّبْلِيغُ إِلَى الْأُمُورِ  
 فَوْقَ الْأَمْرِ مِنْهُ وَلَمْ يَرُدْ وَقُوعَ الْأُمُورِ بِهِ مِنَ الْأُمُورِ فَلَمْ يَقَعْ كَمَا فِي أَيْ جَهْلٍ  
 فَإِنْ مَرَادُ اللَّهِ وَقُوعَ الْأَمْرِ فِي حَقِّهِ وَكَوْنُهُ مُخَاطَبًا بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِلِسَانِ النَّبِيِّ  
 فَوْقَ لَأَنَّهُ مَرَادُ اللَّهِ لَا بَدَّ وَقُوعَهُ وَلَمْ يَقَعْ الْأُمُورُ بِهِ وَهُوَ قَبُولُهُ حُكْمَ اللَّهِ لَأَنَّهُ  
 مَا أَرَادَ اللَّهُ وَقُوعَهُ مِنْهُ فَوْقَ وَقُوعِ الْأَمْرِ لَهُ وَعَدَمُ وَقُوعِ الْأُمُورِ بِهِ مِنْهُ مِنْ جَسَلَةٍ  
 عَيْنِهِ الثَّابِتَةِ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَإِذَا أَرَادَ وَقُوعَ الْأُمُورِ بِهِ وَقَعَ كِلَاهُمَا فَاللَّهُ تَعَالَى  
 قَدْ يَأْمُرُ وَيُرِيدُ ضِدَّ الْأُمُورِ بِهِ فَيُوجَدُ الْأَمْرُ وَلَمْ يُوجَدِ الْأُمُورُ بِهِ وَقَدْ يَأْمُرُ  
 وَيُرِيدُ الْأُمُورَ بِهِ فَيُوجَدُ كِلَاهُمَا وَكُلُّ ذَلِكَ مِنْ أَحْوَالِ عَيْنِ الْمُكَلَّفِ  
 (فَيَسْمَى) أَيْ فَإِذَا أَمَرَ وَلَمْ يَقَعْ الْأُمُورُ بِهِ سَمِيَ (مُخَالَفَةً وَمَعْصِيَةً) فَالرَّسُولُ  
 مُبْلَغٌ (لِلْأَمْرِ) إِلَى عِبَادِ اللَّهِ خَالَفَ ذَلِكَ الْأَمْرَ الْإِرَادَةَ أَوَّلًا يَخَالَفُ  
 فَمَا عَلَيْهِ إِلَّا وَقُوعَ الْأَمْرِ لَا وَقُوعَ الْأُمُورِ بِهِ مِنَ الْأُمُورِ (ولهذا)  
 أَيْ وَلَا جُلَّ أَنْ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ يَأْمُرُ عِبَادَهُ بِمَا يَخَالَفُ أَرَادَتْهُ فَلَمْ يَقَعْ الْأُمُورُ  
 بِهِ (قَالَ) الرَّسُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ (شَيْبَتِي هُوَ دُخَانُهَا لَمَّا تَحْوَى) أَيْ  
 تَشْتَمِلُ (عَلَيْهِ) الضَّمِيرُ رَاجِعٌ إِلَى مَا (مِنْ قَوْلِهِ) فَاسْتَقَمَّ كَمَا أَمَرَتْ فَشَيْبَةٍ (قَوْلِهِ) تَعَالَى  
 (كَمَا أَمَرَتْ فَاهُ) أَيْ الرَّسُولُ (لَا يَدْرِي) أَيْ لَا يَعْلَمُ (هَلْ أَمَرَ بِمَا يُوَافِقُ الْإِرَادَةَ  
 فَيَقَعْ) الْأُمُورُ بِهِ فَيَكُونُ مَطِيعًا لِلَّهِ تَعَالَى (أَوْ بِمَا يَخَالَفُ الْإِرَادَةَ فَلَا يَقَعْ)  
 فَيَكُونُ خَارِجًا عَنْ طَاعَةِ اللَّهِ فَمَا شَيْبَةٍ لَا تَرَدُّهُ بَيْنَ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ الَّذِينَ  
 يَوْجِبُ أَشَدَّ الْخَوْفِ وَالْحَشْيَةِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى (وَلَا يَعْرِفُ أَحَدٌ حُكْمَ الْإِرَادَةِ)  
 لَكُونِهَا مِنْ سِرِّ الْقَدَرِ (الْأَبْعَدُ وَقُوعَ الْمُرَادِ الْإِلَهِيِّ كَشَفَ اللَّهُ عَيْنَ بَصِيرَتِهِ



فادرك اعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه فيحكم ( الارادة قبل وقوع المراد (عند ذلك) اى عند ادراكه (بما) اى بسبب الذي ( يراه ) عن كشف الهي (وهذا) العلم (قديكون لا حاد الناس) وهم الانبياء وبعض الاولياء ( في اوقات ) اى في وقت (لا يكون مستحجبا) لجميع الاوقات ويدل على ذلك قوله تعالى لنبيه عليه السلام (قل ما ادرى ما يفعل بي ولا بكم) اى ما علم ارادة الله قبل وقوع المراد (فصرح) الحق (بالحجاب) فعلنا منه ان هذا الكشف لا يكون مستحجبا في حق الرسول فضلا عن غيره وانما لا يستحجب في الرسول فانه عليه السلام من حيث نشأته العنصرية لا يدوم له هذا الكشف واخذ بعض الشارحين قوله فصرح على صيغة الامر وان كان له وجه لكن الاوجه كونه على صيغة الماضي (وليس المقصود) بالاطلاع حكم الارادة (الا ان يطلع) احد (في امر خاص لا غير) لانه ليس في وسع احد ان يطلع جميع معلومات الله من الممكنات

### فصل في حكمة نورية في كلمة يوسفية

(فصل حكمة نورية) اى العلوم المنسوبة الى النور مودعة (في كلمة يوسفية) اى في روح ذلك النبي عم (هذه الحكمة النورية) مبتداً (انبساط نورها) مبتدأ ثان الضمير يرجع الى الحكمة (على حضرة الخيال) خبر والجملة خبر المبتداء الاول اى هذه الحكمة النورية التي في كلمة يوسفية ينسبط نورها على حضرة المنام فيرى بسبب هذا النور رؤيا صادقة (وهو) اى انبساط النور على حضرة الخيال (اول مبادئ) اول منشأ ظهور (الوحي الالهي في اهل العناية) اى في حق الانبياء فاول الوحي الرؤيا الصادقة وسبب ظهورها انبساط النور على حضرة الخيال واورد على ذلك دليلاً قول عائشة رضي الله عنها فقال (تقول عائشة) رضي الله عنها (اول مبادئه) اى اول ما ظهر به (رسول الله) صلى الله عليه وسلم (من الوحي الرؤيا الصادقة فكان) رسول الله عليه السلام (لا يرى رؤيا الا خرجت) اى ظهرت تلك الرؤيا في الحس

( مثل فاق الصبح ) في الظهور هذا من قول عائشة رضي الله عنها ( تقول )  
 اي عائشة ( لا خفاء بها ) في صدقها هذا كلام الشيخ تفسير لقول عائشة  
 رضي الله عنها ( والى هنا بلغ علمها لا غير ) وليس الامر على ما علمت عائشة  
 ( فكان المدة له ) اي لرسول الله عم ( في ذلك ) الوحي ( سنة اشهر ثم جاءه الملك )  
 هذا قول عائشة رضي الله عنه قاله في حق رسوله عليه السلام ( وما علمت )  
 عائشة رضي الله عنها ( ان رسول الله عليه السلام قد قال ان الناس نيام فاذا ماتوا  
 انتبهوا وكل ما يرى ) رسول الله عليه السلام ( في حال النوم ) وهو اليقظة  
 في العرف العام التي عبر عنها رسول الله عليه السلام بقوله الناس نيام ( فهو ) اي  
 كل ما يرى فيه ( من ذلك القيل ) اي من قيل ما رآه رسول الله عليه السلام  
 في ستة اشهر من الرؤيا الصادقة فما رأى الملك الا من حضرة الخيال كالرؤيا  
 الصادقة ( وان اختلف الاحوال ) على الرأى باليقظة والنوم ( فمضى ) عمره  
 في الوحي ( قولها ) اي في قول عائشة في منام بالرؤيا الصادقة ( ستة اشهر )  
 ومضى بعد ذلك عمره في الوحي بمجيء الملك في اليقظة لا في المنام فما رأى الملك  
 من حضرة الخيال في قولها بل من حضرة الشهادة وليس الامر كما قالت  
 عائشة ( بل ) مضى ( عمره كله في الدنيا ) في الوحي ( بتلك المنابة ) اي منابة سنة  
 اشهر في كون الوحي في المنام فاذا مضى عمره في الوحي بتلك المنابة فوجه  
 كله انما هو منام او فعمره كله في الوحي كله ( انما هو منام في منام ) فالمنام  
 الاول هو حضرة الخيال والثاني قوله عليه السلام الناس نيام وهو اليقظة  
 فكان عمره كله في الوحي في نيام مثل ما قالت عائشة ستة اشهر فما ورد الوحي  
 اليه الا من قيل المنام في المنام ( وكل ما ورد من هذا القيل ) اي من قيل  
 المنام في المنام ( فهو المسمى عالم الخيال ) فكان الوحي كلها سواء كان بالرؤيا  
 الصادقة او الملك او بغيرها سواء سمي نائما كما في الرؤيا او لم يسم كما في غيرها  
 من عالم الخيال ( ولهذا ) اي ولاجل كون كل ما ورد من قيل المنام في المنام من  
 حضرة الخيال ( يعبر ) بالتشديد على البناء المفعول ( اي الامر الذي هو في نفسه على



صورة كذا ظهر للنائم (في صورة غيرها) أي غير صورته في نفسه (فيجوز) أي  
 فيعبر (العابر من هذه الصورة التي أبصرها النائم إلى صورة ما هو  
 الأمر عليه) في نفسه (أن أصاب) العابر (كظهور العلم) لرسول الله  
 عليه السلام في منامه (في صورة اللبن فعبر) أي جاز رسول الله  
 عليه السلام (في التأويل من صورة اللبن إلى صورة العلم فتأول) رسول الله  
 عليه السلام (أي قال ما آل هذه الصورة اللبنة) وهي التي أبصرها رسول الله  
 عليه السلام (إلى صورة العلم) التي لم يبصرها رسول الله (ثم إنه عليه السلام  
 كان إذا أوحى إليه) بدون تمثيل الملك (أخذ عن المحسوسات المعتادة) أي  
 عن محسوساته المعتادة له (فسمي) بالتشديد أي فستر عن المحسوسات المعتادة  
 (وقاب عن الحاضرين عنده) بدخوله في حضرة الغيب (فأذا سرتي) بالتشديد  
 أي رفع (عنه) ما به قاب عن الحاضرين (رد) إلى المحسوسات المعتادة (فما أدركه)  
 أي الأمر حين غيبته عن الحس (إلا في حضرة الخيال إلا أنه لا يسمى)  
 رسول الله (نائماً) في ذلك الوقت (وكذلك إذا تمثل له الملك) أي إذا جاءه الملك  
 للوحي فتمثل له (رجلاً فذلك) الملك الظاهر له بصفة الرجل (من حضرة  
 الخيال) فما رآه رسول الله عليه السلام والأصحاب رضوان الله عليهم إلا من حضرة  
 الخيال لا من حضرة الشهادة وإنما كان ذلك الملك من حضرة الخيال (فإنه) أي فإن  
 ذلك الملك ليس برجل في نفسه وإنما هو (في الحقيقة) ملك فدخل في صورة  
 إنسان (فظهر له للوحي) (فعبه الناظر العارف) حقيقة الحال وهو الرسول  
 (حتى وصل إلى صورته الحقيقية) وهي صورة الملكية (فقال هذا جبرائيل  
 أتاكم يعلمكم) أمر (دينكم) فهذا حكم التعبير (و) الحال (قد قال) عليه السلام  
 (لهم) أي لأصحابه الذين منعوا دخول الرجل عليه (ردوا على الرجل  
 فسماه بالرجل من أجل) أي بسبب (الصورة التي ظهر لهم) أي ظهر  
 جبرائيل لأصحابه الحاضرين في ذلك المجلس (فيها) أي في صورة الرجل (ثم  
 قال) بعد قوله ردوا على الرجل (هذا جبرائيل فاعتبر الصورة التي ما آل هذا الرجل

المتخيل اليها فهو صادق في المقاتلين) هذا جبرائيل وردوا على الرجل (صدق) في تسمية الرجل (للعين) اي لاجل البصر الذي كان موضعه (في العين الحسية) فان العين يطلق على البصر وعلى موضعه فان الحاضرين لا ينظرون اليه الا بالبصر الذي كان موضعه في عين رؤسهم لا بالبصر الذي كان في قلوبهم ولو ادركوا بذلك اقالوا هذا جبرائيل كما قال الرسول عليه السلام فما يسمى هذا العين الا بالرجل فصدق الرسول عليه السلام في قوله لاجل هذا العين فهو معنى قوله فسماء بالرجل من اجل الصورة التي ظهر لهم فهو حكم من الرسول عليه السلام بحسب العين الحسية او معناه صدق للعين اي لعين الرجل ( وصدق في قوله ) ان هذا جبرائيل فانه جبرائيل ( في نفسه ) ( بلا شك ) ولما فرغ عن بيان حال محمد عليه السلام في الرؤيا والوحي شرع في بيان حال يوسف عليه السلام في رؤياه ليظهر الفرق بينهما في رتب العلم في الرؤيا بقوله ( وقال يوسف ) عليه السلام ( اني رايت احد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين فرآى اخوته في صورة الكوكب ورآى اياه وخالته في صورة الشمس والقمر هذا ) اي ادراك هذه الاشياء ( من جهة يوسف ع ) فقط لا من جهة المرثي ( ولو كان ) هذا الادراك ( من جهة المرثي لكان ظهور اخوته في صورة الكواكب وظهور ابيه وخالته في صورة الشمس والقمر مراداً لهم ) ولم يكن لهم هذا الظهور مراداً والا لكان لهم علم بما رآه يوسف ع ولم يكن لهم علم بما رآه يوسف ( فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف ع كان الادراك من جهة يوسف في خزانة خياله ) لا من المرثي فان ادراك ما في خزانة الخيال قد يكون من الرائي والمرثي معاً كظهور جبرائيل للنبي فان جبرائيل علم بما رآه محمد عليه السلام فكان الادراك واقعاً منهما بخلاف يوسف ع مع اخوته ( وعلم ذلك يعقوب ) عليه السلام اي عدم علمهم بما رآه يوسف ع ( حين قصها عليه ) اي حين قص الرؤيا على يعقوب ( فقال يا بني لا تقصص رؤياك على اخوتك ) لئلا يطلعوا على رؤياك فانهم لو اطلعوا رؤياك لعلوا تفوقك عليهم ( فيكيدوك كيداً )



اى فيحتالوا لاهلاكك حيلة (ثم برأ بنيه عن ذلك الكيد والحقه بالشیطان)  
 اى بعد اسناد ذلك الكيد الى بنيه اسند الى الشیطان لان كيدهم باغوائه  
 واضلاله (وليس) الحاق الكيد بالشیطان (الاعين الكيد) من يعقوب  
 مع يوسف عليهما السلام لتلايقى عداوة اخوته في قلبه فانه لما اسند الكيد الى  
 بنيه علم يوسف عليه السلام ان اخوته عدو له فوقع في قلب يوسف عليه السلام  
 عداوة اخوته فلم يعقوب عليه السلام ذلك من يوسف عليه السلام فالحق الكيد  
 بالشیطان لدفع ذلك من يوسف عليه السلام (فقال ان الشیطان للانسان عدو مبين  
 اى ظاهر العداوة) فلم يوسف عليه السلام من ذلك ان اخوته ليسوا عدوا له  
 بل عدوه الشیطان فكان هذا الكلام من يعقوب عليه السلام عين الكيد مع  
 يوسف عليه السلام حتى لا يزول عن قلبه محبة الاخوة مع بقاء الاحتراز وهو  
 قوله لا تقصص فراد يعقوب عليه السلام اثبات محبتهم في قلبه مع حفظه  
 يوسف عليه السلام عن كيدهم وانما قال الحق الكيد مع ان الملحق العداوة  
 لا الكيد لكون العداوة سبباً للكيد فالحق العداوة الحاقة (ثم قال يوسف عليه  
 السلام بعد ذلك) اى بعد ظهور هذه الاشياء له (في آخر الامر) وهو  
 وقت لقائه الى ابيه وخاتمه واخوته (هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربي  
 حقاً اى اطهرها في الحس بعد ما كانت في صورة الخيال) فلم يعلم تأويل رؤياه  
 الا بعد وجودها في الحس ففرق بين الصورة الخيالية والحسية ولم يجعل  
 الخيالية من المحسوسات والمحسوسات من الخيالية وليس الامر كذلك بل كلها  
 خيالية حسية (فقال له النبي محمد) عليه السلام اى للحس الذى لم يجعله  
 يوسف عليه السلام من الخيال (الناس نيام) فجعله محمد عليه السلام من الخيال  
 (فكان قول يوسف) عليه السلام في ادراك محمد عليه السلام (قد جعلها  
 ربي حقاً بمنزلة من رأى فى نومه انه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها ولم يعلم)  
 هذا الشخص (انه) اى الشان موجود (في النوم) قوله (عينه) بالجرح تأكيد  
 للنوم (ما برح) اى مازال عن النوم (فاذا استيقظ يقول رأيت رأيت كذا  
 ورأيت كذا استيقظت واوتيتها بكذا هذا) اى قول يوسف عليه السلام

قد جعلها ربي حقاً ( مثل ذلك ) الشخص في كونه مناماً في منام ( فانظر كم بين ادراك محمد عليه السلام وبين ادراك يوسف عليه السلام في آخر امره حين قال هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً معناه ) اي معنى قوله حقاً ( حساى محسوساً وما كان ) ذلك المرثى في حضرة الخيال قبل قوله حقاً اي محسوساً ( الا محسوساً فان الخيال لا يعطى ابداً الا المحسوسات ) قوله ( غير ذلك ) مبتدأ ( ليس له ) خبره فالجمله تأكيد لقوله فان الخيال لا يعطى ابداً الا المحسوسات اي ليس للخيال اعضاء غير المحسوسات ولم يعلم يوسف عليه السلام كما علم محمد عليه السلام فقال ان الكون كله خيال وما يعطى الخيال الا المحسوسات ( فانظر ما اشرف علم ورثة محمد ) عليه السلام كيف يطعمون هذه الاسرار فان هذه مسئلة دقيقة في الفن لا يطعمها الا ورثة محمد عليه السلام وفيه تعظيم شان محمد عليه السلام والمراد من الورثة وان اتى بالجمع نفسه قدس سره لان هذا العلم لا يظهر من احد من العلماء بالله قبله ( وسائط القول ) اي وسنفضل القول المجمل المذكور في هذه الحضرة الخيالية فالامام اشارة الى القوم المذكور فيما سبق ابيان حضرة الخيال وسابست وعد الى تفصيل ما اجمله في حضرة الخيال فقوله ( في هذه الحضرة ) متعلق بالقول \* ولما كان حضرة الخيال في روحانية يوسف عليه السلام قال ( بلسان يوسف ) عليه السلام ولما كان نفسه قدس سره وارثاً للولاية الخاصة المحمدية قال ( المحمدي ) لانه اذا كان قائماً بالولاية الخاصة المحمدية كان جامعاً لجميع ولايات الانبياء فكان قائلاً بلسان موسى المحمدي عليه السلام ولسان عيسى المحمدي عليه السلام فالمراد بلسان يوسف المحمدي عليه السلام نفسه ( ما ) موصول صفة لمحذوف اي سابط البسط الذي ( تقف ) اي تطالع عليه ( ان شاء الله تعالى ) او بدلاً من القول او موصوفة بمعنى بسطاً تقف به على علم ورثة محمد عليه السلام \* ولما بين حضرة الخيال بالنسبة الى الرؤيا فهي بهذا الاعتبار عالم خاص كما ذكر وغيره من العوالم ليس بخيال شرع في بيان ان العالم كله خيال فقال ( فنقول اعلم ان المقول عليه سوى الحق او مسمى العالم هو ) اي مسمى العالم ( بالنسبة الى



الحق كالظل للشخص ( فكما ان الظل معدوم في نفسه موجود بالشخص كذلك العالم معدوم في نفسه موجود بالحق ( فهو ) اى العالم ( ظل الله فهو ) اى ظل الله ( عين نسبة الوجود الى العالم ) فاذا كان ظل الله هو عين العالم فلا بد في ظهور العالم كل ما لا بد في ظهور ظل العالم بحسب ما يناسب الظهور وانما كان ظل الله عين نسبة ظل العالم الى العالم ( لان الظل ) اى ظل العالم ( موجود بلا شك في الحس ولكن اذا كان ثم ) اى في الحس ( من يظهر فيه ذلك الظل حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولا غير موجود في الحس بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب اليه الظل ) ولا بد ايضا من النور ليدرك به ولم يذكره اكتفاء بذكره بعده ( فمحل ظهور هذا الظل الالهى المسمى بالعالم اما هو اعيان الممكنات عليها امتداد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذا الذات ) التى تمتد الوجود عليها فاعيان الممكنات ليست من العالم بل محل ظهور العالم فالاعيان لا تظهر ابداً من هذا الوجه فلا يمتد ظلال الابعاد بحسب اقتضاء المحل ( ولكن باسمه النور ) اى لكن بمظهر اسم النور وهو الشمس ( وقع الادراك ) اى وانبساط نور الشمس على العالم يدرك ان العالم وهو ظل الالهى ( وامتد هذا الظل على اعيان الممكنات ) قوله ( فى صورة ) متعلق بامتداد ( الغيب المجهول ) وهو الذى يعلم لنا بالمجهولية قصار معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه كشرح تراه من بعيد وهو معلوم لنا بالصورة الشبحية ومجهول لنا بالكيفية والحقيقة فانه لا نعرف انه انسان ام غيره كذلك العالم معلوم لنا حيث انه ظل الله ومجهول لنا من حيث الحقيقة فان حقيقته راجعة الى حقيقة الحق وامتداد الظل عليها ظهوره فيها على حسب ما هى عليه من الاحوال فكان صورة الظل صورة غيب المجهول فان اعيان الممكنات معدومة فى الخارج فكانت مخفية عنا بالظلمة العدمية واستدل على ما فى الغيب بما فى الشهادة تسهيلاً للطالبين بقوله ( الا ترى الخلال تضرب الى السواد تشير الى ما فيها ) اى فى انفس الظلال ( من الخفاء ) وانما كان الخفاء فى الظلال ( لبعده المناسبة بينها )

اي بين الظلال (وبين اشخاص من هي) اي الاشخاص (ظل له) اي  
للحق فن عبارة عن الحق والاشخاص العالم فاذا ثبت في ظلالنا الخفاء  
بعد المناسبة بيننا وبين ظلالنا ثبت في العالم الخفاء بعد المناسبة بينه وبين  
من هو ظل له فان من اتصف بالعبودية بعيد عن من اتصف بالرؤية  
فاذا كان العالم في صورة الغيب المجهول فلا يعلم العالم من كل الوجوه  
فلا يعلم الحق من كل الوجوه (وان) وصل (كان الشخص ابيض فظله بهذه  
المثابة) اي يضرب الى السواد واستدل على ان البعد سبب للخفاء بشهادة  
الوجود الخارجي على طريق التمثيل بقوله (الا ترى الجبال اذا بعدت عن  
بصر الناظر يظهر سوادا وقد تكون في اعيانها على غير ما يدركها الحس  
من اللونية وليس ثمرة علة) للسواد (الا البعد وكثرة السماء فهذا ما انتجه البعد  
في الحس في الاجسام غير النيرة وكذلك اعيان الممكنات ليست نيرة لانهما  
معدومة) فوق الخفاء في صورتها وهي ظل الله وهو العام (وان) وصل  
(انصفت بالثبوت اكن لم تتصف بالوجود الخارجي اذ الوجود نور) لا يجمع  
مع الظلمة بخلاف الثبوت فانه ليست نور فيجتمع مع الظلمة وهي العدم فظهر  
الفرق بين الثبوت والوجود (غير أن الاجسام النيرة يعطى فيها البعد للحس  
صغرا فهذا) اي الصغر (تأثير آخر له) يعطيه في الاجسام النيرة (فلا يدركها  
الحس) اي الاجسام النيرة (الصغيرة الحجم) (و) الحال (هي) اي الاحسام  
(في اعيانها) اي في وجودها الخارجي (كبيرة عن ذلك القدر واثباتات كما يعلم  
بالدليل ان الشمس مثل الارض في الجرم مائة وستين مرة وربع وثمن مرة وهي  
في الحس على قدر جرم الترس مثلا وهذا اثر البعد ايضا) فلما كان البعد علة للخفاء  
لزم ان يمتد الظل على الاعيان في صورة الغيب المجهول فاذا امتد في صورة  
الغيب المجهول (فما يعلم من العالم) وهو ظل الله (الا قدر ما علم من الظلال)  
اي من ظلال العالم وما يجهل من العالم الا قدر ما يجهل من الظلال وما يعلم  
من الحق الا قدر ما يعلم من العالم (ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص



الذي عنه) اى عن ذلك الشخص (كان) اى وجب (ذلك الظل) وهو ظل العالم  
 فاذا كان الامر كذلك (فمن حيث هو) اى العالم (ظل له) اى للحق (يعلم) الحق للعلم  
 بالظل من هذا الوجه فيعلم من الحق بهذا المقدار (ومن حيث ما) زائدة للتأكيد  
 (يجهل ما) موصولة قائم مقام فاعل يجهل (في ذات ذلك الظل من صورة شخص  
 من امتد عنه) ذلك الظل (يجهل من الحق فلذلك) اى فلاجل ان الظل معلوم  
 من وجه (نقول ان الحق معلوم لنا من وجه) لكون ظله معلوماً لنا من وجه  
 (ومجهول لنا من وجه) لكونه ظله مجهولاً لنا من وجه وبدل على ان العالم  
 اى الوجود الخارجى ظل الالهى ممتد على اعيان الممكنات قوله تعالى (الم  
 ترالى ربك كيف مد الظل) اى كيف بسط الوجود الخارجى وهو العالم  
 (ولو شاء) عدم مده (لجعلها) اى لجعل ذلك الظل (ساكناً اى يكون فيه)  
 اى فى وجود الحق (بالقوة) كظل الشخص فى وجوده اذا لم يكن ثمه من  
 يظهر فيه يعنى (يقول) الله (ما كان الحق ليتجلى للممكنات) على طريق قوله  
 وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم (حتى يظهر الظل) يعنى انما يتجلى الله  
 للممكنات كي يظهر الظل فلولا تحلى الحق للممكنات لم يظهر الظل (فيكون  
 الظل كمابقى) الآن (من الممكنات التى ماظهر لها عين فى الوجود) الخارجى  
 وبدل على وقوع الادراك باسمه النور قوله تعالى (ثم) اى بعد مد الظل  
 (جعلنا الشمس عليه) اى على ذلك الظل (دليلاً) ليدرك به ذلك الظل  
 (وهو) اى الدليل (اسمه النور) اى مظهره (الذى قلناه) بقولنا لكن  
 باسمه النور وقع الادراك (ويشهد له) اى لكون النور دليلاً (الحس فان  
 الظلال لا تكون لها عين) اى وجود فى الخارج (بعدم النور) كما فى الليل  
 المظلمة (ثم قبضناه) اى ذلك الظل قبض انور الذى دل عليه (الينا قبضاً  
 يسيراً) يعنى لا يعسر علينا قبضه كما لا يعسر مده (وانما قبضه اليه لانه ظله فنه  
 ظهر فاليه يرجع) واليه يرجع (الامر كله) فى القيمة الكبرى لان جميع الامور

ظلاله والظل لا يرجع اذا رجع الا الى صاحبه \* ولما حقق ان العالم كله ظل الحق اراد ان يبين ان العالم من اى جهة امتاز عن الحق ومن اى جهة اتحد معه فقال (فهو) اى وجود العالم (هو) اى عين وجود الحق من وجهه (لاغيره) فاذا كان وجود العالم عين الحق من وجهه (فكل ماتدركه) انت من العالم (فهو) اى ماتدركه هو (وجود الحق) المنبسط (فى اعيان الممكنات) فهذا الاتحاد اتحاد العبد مع الحق فى جهة خاصة كاتحاده معه فى حقيقة العلم والحياة وغير ذلك وأشار الى جهة الاتحاد بقوله (فمن حيث ان هوية الحق) ظاهرة فيه (هو) اى ماتدركه (وجوده) اى عين وجود الحق فان عكس الشئ عين ذلك الشئ من وجهه (ومن حيث ان اختلاف الصور) واقع (فيه) اى فى كل ماتدركه (هو) اى ماتدركه (اعيان للممكنات فكما لا يزول عنه) اى عن العالم (باختلاف الصور فيه اسم الظل كذلك لا يزول عنه باختلاف الصور اسم العالم او اسم سوى الحق) فيمتاز بهذا الوجه عن الحق لتنزه الحق عن الحدود والامكان وغير ذلك من النقائص الامكانية (فمن حيث احدى كونه) اى كون العالم (ظلا هو الحق) اى هو الموصوف بالواحد الاحد (لانه) اى لان الحق اولان الظل (الواحد الاحد ومن حيث كثرة الصور هو العالم) فلا يظهر الفرق للناظر الى هذه المرتبة الاحدية فلا يطلق عايه من هذا الوجه اسم العالم وسوى الكن بين احدية الحق وبين احدية العالم فرق فى نفس الامر فان احدية الحق احدية ذاتية منزهة عن تعين الكثرة ولا يتعين اصلا بتعين الكثرة ولا بعدم تعين الكثرة واما احدية العالم فانه عبارة عن عدم اعتبار تعين الكثرة فتعين احدية العالم بعدم تعين الكثرة كما اذا قطعت النظر عن الشخص الزيدى بقى فى نظرك الانسان فهذا احدية الزيد لا احدية حقيقة الانسان فان ذلك قد عرض عايه التعين فزال فبقى متعينا بزوال التعين لانه لا يزول عن احدية العالم هذا الوصف العدمى حتى اتحد الا حديتين فى نفس الامر فان المتعين بتعين عدمى



مانع الوصول الى الاطلاق والحقيقى فلا يخرج احدية العالم تحت الامكان  
 ولا حظ له من الوجوب الذاتى وان اتصف من هذا الوجه بالواحد الاحد  
 واطاق عليه الحق وانما لم يطلق عليه من هذا الوجه غيره من الاسماء  
 كالحالق والرازق وغيرها اذ لا يلزم من الاتحاد فى الاحدية الاتحاد بالكلية  
 لان الاحدية وجه من وجوه الحق وانما كان اطلاق اسم الحق على العالم  
 من هذا الوجه عند اهل الله بحسب ما يعطيه النظر من المساواة فى هذا الوصف  
 لا بحسب نفس الامر اذ لا مساواة فى الحقيقة \* ولما كان هذه المسئلة انفع علما  
 اوصى وامر بالسالكين بالحفظ والتفطن فقال ( فتفطن وتحقق ما اوضحته  
 لك ) فانه اذا تفطنته وتحققت به فقد وصلت الى اصل الاصول الذى ينفع  
 لك منه كثير من مسائل العلوم الالهية ثم استعمل حرف الشك فى  
 محقق الوقوع الذى لا يَحْتَمِلُ خلافة وقال ( واذا كان الامر على ما ذكرته  
 لك ) مع ان الامر على ما ذكره فى نفسه فى يقينه تنبيهها للطالين حتى  
 لا يعتمدوا على انفسهم فى العلم فينقطعوا عن طلب العلم ( فالعالم متوهم ما ) اى  
 ليس ( له وجود حقيقى مغاير ) بالذات من كل الوجود لوجود الحق بل الوجود  
 الحقيقى والوجود الاضافى للعالم وليس الا وهو ظل الوجود الحقيقى فلم يقم  
 بنفسه لكونه ظلا بل قائم بمن هو ظل له فقد عرفت وجه الاتحاد ووجه  
 الامتياز ( وهذا ) اى كون العالم متوها لا موجوداً حقيقياً ( معنى الخيال اى  
 خيل لك انه ) اى العالم ( امر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق ) كما اخذ اهل  
 الحجاب هذا التخييل تحقيقا واختاروا مذهباً حقاً لانفسهم ( وليس العالم  
 كذلك فى نفس الامر ) وكيف العالم كذلك فى نفس الامر ( الاتراه ) اى ترى  
 الظل ( فى الحس متصلاً بالشخص الذى امتد عنه ) ذلك الظل ( يستحيل عليه )  
 اى على الظل ( الانفكاك عن ذلك الاتصال ) اى كون الظل قائماً بالشخص  
 ( لانه يستحيل على الشئ الانفكاك عن ذاته ) فالظل يستحيل انفكاكه عن الشخص  
 الذى امتد عنه لان الظل عن ذلك الشخص وذاته لا امر زائد قائم بنفسه خارج

عن الشخص فائمه الا امر واحد يظهر بالصورتين الشخصية والظلية وبه يتوهم المغايرة وتخيّل ان الظل موجود متحقق فاذا رأيت الظل وعرفت نسبته الى الشخص او فاذا تقطعت ما اوضحته لك فتوجه الى نفسك ( فاعرف عينك ) اى وجودك الخارجى ( و ) اعرف ( من انت ) اموجود حقيقى ام متوهم متخيّل ( و ) اعرف ( ماهويتك ) اهلحق ام غيره ( و ) اعرف ( ما ) اى نى ( نسبته الى الحق ) اعرف ( بما ) اى باى سبب ( انت حق ) اعرف ( بما ) اى باى سبب ( انت عالم وسوى وغير ذلك وما شا كل هذه الاماخذ ) وهذا الكلام اخبار فى صورة الانشاء يعنى فاذا تقطعت ما اوضحته لك فتمد عرفت فى نفسك هذه الامور فظفرت المطلوب الأعلى فى رتب العلم بالله ( وفى هذا ) العلم ( يتفاضل العلماء فعالم بالله واعلم ) فان هذه المسئلة من المحض مسائل العلوم الا أهمية فكانت محلا لتفاوت شان العلماء ولما بين حكم نسبته الظل الى الحق اراد أن بين نسبته الحق الى الظل بقوله ( فالحق بالنسبة الى ظل خاص صغير وكبير وصاف واسفى ) فى حكم الحس لا فى نفس الامر فان الظل قد يكون مساويا للشخص وقد يكون صغيرا وكبيرا بحسب اختلاف الاوقات فمن نظر الى الظل مع غيبة عن الشخص وقد حكم على الشخص بحكم الظل بحسب الصور المختلفة والشخص باق على حاله لا يختلف باختلاف الصور الظلية فكذلك الحق باق على حاله متزه عن هذه الامور فى نفسه ولكن الحس يحكم عليه بهذه الاحكام المختلفة من احكام الظل بحسب المحل ومثال كون الحق محكوما عليه بهذه الامور المختلفة ( كالتور ) اى ضياء الشمس ( بالنسبة الى حجابها ) اى ما يحجبها ( عن الناظر ) قوله ( فى الزجاج ) متعاقب بحجابها اى حجابها الحاصل فى الزجاج او متعاقب بالنور اى كالتور الحاصل فى الزجاج او متعاقب بالناظر ( يتلون ) هذه النور ( بلونه ) او بلون الزجاج فى الحس ( وفى نفس الامر لالونه ) اى للنور وانما كان اللون فى الحقيقة للزجاج لاله ( ولكن هكذا نراه ) مبنى للمفعول اى ارانا الحق النور فى الزجاج حال كونه متلوتا بالالوان



المختلفة (ضرب) أي نوع (مثال لحقيقتك بربك) أي مع ربك (فإن قلت إن النور  
 أخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك) اسم فاعل (الحس وإن قلت أنه  
 ليس بأخضر ولا ذي لون لما أعطاه لك الدليل صدقت وشاهدك) على ما حكم به  
 الدليل (النظر العقلي الصحيح) إذ الدليل نتيجة النظر العقلي لأنفس النظر العقلي  
 فيجعل شاهداً عليه وجاز أن يكون معناه وشاهدك أي ودليلك فحينئذ يجعل  
 الدليل عين النظر العقلي (فهذا) أي النور المتلون بلون الزجاج (نور ممتد  
 عن ظل وهو) أي الظل الذي امتد عنه هذا النور (عين الزجاج فهو) أي  
 النور المتلون (ظل نوري أصفائه) أي لصفاء الزجاج فبقى أصل النور على حاله  
 ونزها عن التلون فكما أن النور يختلف عليه الأحكام بحسب ظروفه (كذلك  
 المتحقق منا بالحق تظهر لصفاء صورة الحق فيه كزما تظهر في غيره) لاختلاف  
 أعياننا فلا نسع الحق منا إلا بحسب قابليتنا (فتنا من يكون الحق سمعه  
 وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات) بدلائل (قد أعطاها) أي هذه  
 العلامات (الشرع الذي ينجر عن الحق) وهو إشارة إلى الحديث القدسي  
 كنت سمعه وبصره الخ (ومع هذا) أي مع كونه الحق جميع قوى وجوارح هذا  
 العبد (عين الظل) وهو العبد (موجود) لا فإن في الحق (فإن الضمير) أي  
 ضمير قوله سمعه وبصره (يعود عليه) أي على العبد فعود الضمير على الشيء  
 يدل على وجود ذلك الشيء (وغيره من العبد ليس كذلك) أي ليس يظهر  
 الحق فيهم كظهوره فيه (فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحق من نسبة  
 غيره من العبد) إلى وجود الحق فما حكم على الحق بالأحكام المختلفة إلا  
 أعياننا فالحق في نفسه ونزه عن هذه الأحكام (وإذا كان الأمر على ما قررناه)  
 من أن العالم ماله وجود حقيقي والموجود الحقيقي هو الحق (فاعلم أنك خيال  
 وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس إلا) (خيال فالوجود) الظلي (كله خيال  
 في خيال) الخيال الثاني المخاطب أي أنت وقوى مدركك خيال وجميع

ما تدركه من العالم كله خيال فيك فليس العالم الا الوجود المتخيل ( والوجود الحق ) الثابت لذاته ( انما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث اسمائه ) فوجوده تعالى عين ذاته من حيث ذاته وغير ذاته من حيث اسمائه ( لان اسماءها مدلولان ) اى لان مدلول الاسماء مركب من جزئين الذات والصفة ( المدلول الواحد عينه ) اى ذات عين الحق ( وهو ) اى الاسم ( عين المسمى ) وهو ذات الحق فالوجود بهذا الاعتبار هو الله خاصة وكل واحد من الاسماء بهذا الاعتبار عين الآخر ( والمدلول الآخر ما يدل عايه مما ينفصل الاسم ) الدال به عن هذا الاسم الآخر فيتميز فاين الغفور من الظاهر ومن الباطن وابن الاول من الآخر ) فبهذا الاعتبار جميع الاسماء مع مظاهرها كلها ظلال الذات الالهية ( فقد بان ) اى فقد ظهر ( لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر ) وهو باعتبار اشتمال كل واحد منها على ذات الحق تعالى وبهذا الاعتبار ليست الاسماء ظلالاً لذات الحق ( وبما هو غير الاسم الآخر ) وهو باعتبار اشتمال كل واحد منها على الصفة المتميزة بها الاسم عن الآخر لما في قوله بما هو كل اسم وفي قوله وبما هو غير الاسم ( فيما ) اى فبسبب الذى ( هو ) اى الاسم ( عينه ) اى عين الحق او عين الاسم الآخر ( هو ) اى الاسم ( الحق وبما ) اى وبسبب الذى ( هو ) اى الاسم ( غيره ) اى غير الحق او غير الاسم الآخر ( هو ) اى الاسم ( الحق المتخيل الذى كنا بعدده ) وهو ظل الله ( فسبحان من لم يكن عايه دليل سوى نفسه ) لان العالم كله بحسب الاحدية نفسه ( ولا يثبت تونه ) اى وجود الحق وهو الله خاصة ( الابعينه ) وذاته فان ما ثبت به المدلول ولا موجود بالوجود الحقيقى الا هو فلا دليل عليه الا هو فاذا كان لا يثبت وجود الحق الابنفسه ( فما ) اى فليس ( فى الكون ) اى فى الوجود ( الامادات عليه الاحدية ) فكان الحق مدلول الاحدية وهى عين الحق اذ ما يدل على الواحد الا الواحد ولا واحد الا هو فلا دليل على نفسه الا هو ( وما ) اى وليس ( فى الخيال الامادلت عايه الكرة ) اذ الخيال متوهم لا موجود محقق وكذا الكرة فما دل على الخيال الا الخيال



كما دل على الحق الاالحق (فمن وقف) اى ثبت وقع (مع الكثرة كان مع العالم  
 ومع الاسماء الالهية واسماء العالم) فكان محجوباً عن وحدة الحق (ومن وقف  
 مع الاحدية) الذاتية (كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا من حيث  
 صورته) اى صفاته فكان محجوباً عن صفات الحق وكثرة اسمائه ومن وقف  
 معهما فقد نال درجة الكمال (واذا كانت) الذات الاحدية (غنية عن العالمين  
 فهو) اى غناؤها عن العالمين (عين غنائها) اى غناء الذات (عن نسبة الاسماء  
 اليها) اى الى الذات الاحدية وانما كان غناء الذات الاحدية عن العالمين عين  
 غنائها عن نسبة الاسماء اليها (لان الاسماء كلها لها) اى للذات (كجاءت عليها)  
 اى على الذات (تدل على مسميات) اى مفهومات (اخر يحقق ذلك) المسمى  
 (انرها) اى ان الاسماء او ان الذات الذى هو العالم وهو عين الاسماء من وجه  
 فاذا استغنى الحق من حيث احديته عن العالم فقد استغنى عن نسبة الاسماء  
 اليه من تلك الحيثية وقوله ذلك فاعل يحقق واثرها مفعوله فكانت الذات  
 الالهية من حيث الاحدية الذاتية غنية عن الاسماء وغير غنية من حيث تحقق اثرها  
 اذ لا يتحقق اثر الذات الا بالاسماء فكانت الاسماء من وجه عينه ومن وجه غيره  
 فاحدية الله تعالى من حيث عينه لا من حيث اسمائه وصفاته ويدل على ذلك  
 قوله تعالى (قل هو الله احد من حيث عينه الله الصمد من حيث استنادنا)  
 اى استناد وجود العالم (اليه) اذ الصمد هو المحتاج اليه لا يتحقق بدون المحتاج  
 (لم يلد من حيث هويته و) من حيث هو (محس) ولا يجوز ان يكون معناه ونحن نلد  
 ائلا يلزم التكرار بقوله فمحس نلد مع ان المراد بيان صفات الله خاصة  
 فلا يناسب ذكر صفاتنا فى خلالها ويدل عليه قوله فهذا نعته (ولم يولد كذلك)  
 اى من حيث هويته (ولم يكن له كفواً احد كذلك) اى من حيث هويته  
 والمراد بيان سبب تنزيه الحق عن هذه الصفات التلث وهو من حيث الهوية  
 الازلية الدائمة فيوجب دوام سلبها فذاته تعالى دئمة وما تقتضيه من الصفات  
 السلية دائمة فلا يتوهم من قوله كذلك انه اذا اعتبر خلاف ذلك جاز اتبات

تلك الصفات له ويدل عليه قوله في النتيجة فحقن نذر ولم يقل فهو يدل فعلم ان  
 المراد سلب هذه الصفات عن الحق من جميع الوجود فما كان السبب لهذا  
 السلب الكلي الا كون الحق كذلك فلم يزل عنه كونه كذلك فلم يزل عن كونه  
 كذلك فيمتنع ابيانها بوجه من الوجود (فهذا) المذكور (نعتة فافرد ذاته  
 بقوله الله احد وظهرت الكثرة بنعوته المعروفة عندنا) وهي صفاته المتكثرة  
 كالعلم والحياة والقدرة (فحقن نذر ونولد ونحن نستند اليه ونحن اكفاء بعضنا  
 لبعض وهذا الواحد منزعه عن هذه النعوت فهي) اي هذا الواحد انت الضمير  
 باعتبار اذات (غنى عنها) اي عن هذه النعوت (كما هو) اي هذا الواحد  
 (غنى عنا وما) جاء (لحق نسب) الآية في سورة نزلت في حقها (الا هذه  
 السورة سورة الاخلاص وفي ذلك) اي في حق التوضيف بتلك الاوصاف  
 (نزلت) فظهر ان النسب بكسر النون وفتح السين جمع نسبة النسب الى المقام  
 لا بفتح النون والسين الذي هو مصدر فظهر ان احدية الحق على نوعين  
 (فاحدية الله من حيث الاسماء الالهية التي تطلبها) لاظهار آثارها فينا يقال لها  
 (احدية الكثرة واحدية الله من حيث الغناء عنا وعن الاسماء) يقال لها  
 (احدية العين وكلاهما يطلق عابه اسم الاحد فاعلم ذلك) حتى لا يثبت ما يثبت  
 عند استعماله في مقامه (فما اوجد الحق الفلال وجعلها ما جوده) اي منسوبة  
 على الارض (متقيئة) اي راجعة (عن السموات والارضين الادلائل لا ما يثبت  
 وعاليه) اي على الحق (تعرف من انت) يدل عليك ذلك انت ظل الالهية  
 من خلال اذات الالهية (وما نسبته اليه) اي الى الحق يدل نسبة ظلال اليه  
 على نسبته الى ربك (وما نسبته) اي نسبة الحق (اليك) يدل نسبته الى  
 ظلك على نسبة الحق اليك (حتى تعلم من اين او من اي حقيقة آلهية) اي  
 من اي سبب وحكمة (اتصف ما سوى الله بالفقر الكلي الى الله وبالفقر النسبي  
 اليه بالفقر بعضه الى بعض) فاذا عرفت ان ظلال لكونه ظلال يفتقر اليك  
 بالفقر الكلي فقد عرفت منه انصاف العالم بالفقر الكلي الى الله لكون العالم



كله ظل الله وعرفت منه ايضا اتصاف العالم بالفقر النسبي الى الله بافتقار بعضنا الى بعض يرجع الى افتقارنا الى الحق لان افتقار العالم الى العالم ليس من جهة ظلية بل من جهة ربوبية وهو من هذه الحيثية عين الحق لاظله فما كان الافتقار الا الى الله خاصة ( وحتى تعلم من اين او من اى حقيقة اتصف الحق بالغنى عن الناس والغنى عن العالمين واتصف العالم بالغنى اى بغنى بعضه عن بعض بالوجه ماهو عين ما افتقر الى بعضه ) يعنى كما انك اتصفت بالغنى عن ظلك من حيث ذاتك كذلك اتصف الحق بالغنى بحسب الذات عن العالم فاذا كان ظلك مفتقرا اليك ومستغنيا عن غيرك فقد عرفت منه ان اتصاف بعض بالغنى عن بعض ليس عين افتقاره الى بعض كالولد بالنسبة الى والده مفتقر من حيث ربوبيته ومستغن من حيث انه عبد محتاج منله فاحتياجه من هذه الحيثية الى الله لا اليه فما كان وجه استغنائه وجه افتقاره واستغناؤه لعدم سيية من وجه في وجوده وافتقاره لوجود سببية هذا البعض فكان افتقار البعض الى البعض عين افتقاره الى الحق فان ذلك البعض من حيث الربوبية عين الحق وهو معنى قوله وبالفقر النبى عايه السلام فقد عرفت منه ايضا ان اتصاف الحق بالغنى عن الناس من اى جهة وبالاقتقار اليه من اى جهة فغناؤه بحسب ذاته وافتقاره بحسب ظهور احكامه وانما افتقر العالم الى الله سواء كان افتقارا كلياً او افتقارا نوعياً ( فان العالم مفتقر الى الاسباب بلا شك افتقارا ذاتياً واعظم الاسباب له سيية الحق ) اى ان يكون الحق سبباً له لا غير ( ولا سيية للحق ) اى ولا يمكن للحق ان يكون سبباً للعالم ( يفتقر العالم اليها ) اى الى هذه السببية ( سوى الاسماء الالهية ) اذ مادبر الحق العالم الابدي اسماء فسبحان من در العالم بالعلم ( والاسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم اليه ) سواء كان ذلك الاسم المفتقر اليه ( من ) جنس ( العالم مثله ) اى مثل المفتقر كالوالد بالنسبة الى الولد فانه اسم آبهى يفتقر اليه الولد في وجوده الخارجى مع انه من العالم مثل الولد فلا يطاق الاسم على شئ الا بسبب كونه محتاجاً اليه للعالم ( او ) تجلى من ( عين الحق ) فكيف كان

(فهو) اى الاسم المقتقر اليه (الله) اى عين الحق باعتبار الربوبية (لا غيره) وان كان غيره باعتبار الظلية اذ لا يحتاج اليه ولا يطلق عايه الاسم بهذا الاعتبار فكان العالم كله من الاسماء والاعيان وغيرها يقتقر الى الله خاصة (ولذلك) اى ولاجل ان العالم كله محتاج الى الله لا الى غيره (قال الله تعالى يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى الحميد) فالغناء لا يكون الا لله والفقير لا يكون الا للعالم (ومعلوم ان لنا افتقارا من بعضنا لبعض فاسماؤنا) من جنسنا التى يحتاج اليها اسماء الله تعالى (واسماء الله تعالى) عين ذاته من حيث الربوبية (اذ اليه الافتقار بلا شك) لا الى غيره لان الغير ظل الله والظل لا يقال فيه يقتقر اليه غيره (واعياننا) اى وجوداتنا الخارجية (فى نفس) الامر (ظله لا غيره) اى لا غير ظله او لا غير الحق اذ ظل الشئ عينه (فهو) اى الحق (هو بتنا) باعتبار ظهور هوية الحق فينا فلا امتياز بهذا الوجه وهو سببه الاحدية (الهوية) باعتبار ظهور الاختلاف فينا ٢ ولما كان هذا البيان اوضح الطريق واقربه الى معرفة الحق اوصى السالكين بقوله (وقد مهدنا لك السبيل) اى بسطنا واوضحنا لك طريقا واسعا بوصول لمن سلك به الى الحق (فانظر) فيه يصل الى مقصود الله المعين

فصل فى حكمة احدية فى كلمة هودبة

اى العلوم المتعلقة بالحقيقة الاحدية مودعة فى روح هذا النبي لذلك دعا قومه الى مقام الاحدية بقوله (ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم) ولما كانت اكل اسم احدية الصراط وكان احدية الصراط الاسم الله جامعا لجميع احدية صراط الاسماء ترع فى بيان الاحدية الجامعة او لا بقوله (شعرا ان الله الصراط المستقيم ظاهر) خبر لمبتدأ محذوف وهو هو (غير خفى) تأكيد (فى العموم) اى جاء هذا الصراط المستقيم من عند الله فى حق عموم الناس وهو صراط الانبياء كما هم المشار اليه بقوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم) او تعاقب فى العموم بقوله غير خفى اى هذا الصراط المستقيم مشهور معروف بين الخلائق كلها وهو طريق الانبياء طريق الهدى (فى كبر



وصغير) خبر (عنه\*) مبتدأ (وجهول بامور وعليم\*) معطوف على الخبر فمعناه ان ذاته تعالى من حيث اسمائه وصفاته موجود في كبير وصغير اي في كل وجزئ بالنسبة الى الاسماء وبالنسبة الى الاجسام في كبير الحجم وصغيره اي لاذرة في الوجود الا وهي نور من ذات الحق لكون كل ما في الوجود من الممكنات مخلوقاً من نوره فالذات من حيث هي غنية عن الوجود الكوني (ولهذا) اي ولاجل كون ذات الحق مع جميع صفاته محيطاً بكل شيء وفي كل شيء آية تدل على انه واحد قال تعالى (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم) كل ذلك صراط مستقيم يوصل من مشى عليه الى الله وهذا اللسان الظاهر في كلامه قدس سره واما اللسان الباطن فستطلع عاينه (وسعت رحمته\* كل شيء من حقير وعظيم\*) فانه اذا كان ذات الحق مع صفاته موجوداً في كل شيء ومن جملة صفاته رحمته فوسعت رحمته كل شيء فاذا كان كل شيء تحت قدرته تعالى كان (ما من دابة الا هو) اي الله (آخذ بناصيتهما) يتصرف فيها كيف يشاء على حسب علمه الازلي التابع لعين المعلومات واحوالها فلا جبر من الله اذ التصرف كيف كان لا يكون الا تابعاً للمعلومات (ان ربي على صراط مستقيم) فاذا اخذ الله ناصية كل دابة (فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم) اي فكل ماش ماشى الاعلى صراط من اخذ بناصيته وهو ربه وما كان صراط ربه الا مستقيماً فما مشى الاعلى صراط ربه الخاص فن منى على صراط ربه (فهو) اي الماشى على صراط ربه (غير المغضوب عليهم من هذا الوجه) اي من حيث انه ماش على صراط ربه المستقيم لان ربه راض عن فعله فلا غضب عليهم من ربهم (ولا الضالين) من هذا الوجه عن صراط ربهم المستقيم حتى يغضب عليهم ربهم ففي قوله من هذا الوجه دلالة على ان الغضب قد يقع عليهم من غير هذا الوجه كعيد المضل غير المغضوب عاينهم من ربهم لكنهم مغضوب عليهم من اسم الهادي لكونهم ضالين عن صراط الهادي (فكما كان الضلال عارضاً) لان الارواح كلها بحسب الفطرة الاصلية قابلة للتوحيد لقوله تعالى (الست بربكم قالوا بلى) ولقول الرسول عليه السلام (كل مولود يولد على فطرة الاسلام ثم

ابواه يهو دانه وينصرانه) فعارض الضلال الا بالغواشي العليية الغلانية  
 (كذلك الغضب الالهى عارض) لقوله تعالى (سبقت رحمتى على غضبى) اى  
 فى حق كل شئ والمراد من الغضب العذاب اذ لا يصح الغضب فى حق الحق  
 الا بمعنى ازال العذاب (والمآل) اى وما آل الغضب (الى الرحمة التى وسعت  
 كل شئ وهى) اى الرحمة (السابقة) الرحمة عند اهل الله على نوعين رحمة خالصة  
 ورحمة ممزجة بالعذاب فى حق عصاة المؤمنين من اهل مآل الغضب الى رحمة  
 خالصة من شوب العذاب وذلك لا يكون الا بادخالهم الجنة وفى حق المشركين  
 ما آله الى الرحمة الممزجة بالعذاب وهذا لا يكون الا بان كانوا خالدين فى النار  
 فاعلم ذلك وفيه كلام ستسمع ان شاء الله فى آخر الفصل (وكل ما سوى الحق  
 دابة فانه) اى ما سوى الحق ذوروح لانه مسح بالنص الالهى وكل مسيح  
 (ذوروح) كله ماش على صراط ربه المستقيم (وامنه) اى ليس فى العالم  
 (من يدب) اى يمشى ويحرك (بنفسه) لانه مأخوذ بناصيته (وانما يدب غيره)  
 الذى آخذ ناصيته فاذا كان العالم يدب غيره (فهو) اى العالم (انما يدب بحكم  
 التبعية للذى هو على الصراط المستقيم) فكان منى العالم على الصراط المستقيم  
 لا بالاصالة بل بتبعيته لمن مسمى على الصراط المستقيم فاما منى على الصراط المستقيم  
 اصالة الارب العالمين الذى اخذ ناصيته لذلك قال ان رضى على صراط مستقيم وامسى  
 فى حق الحق عبارة عن افعاله وشتونه وهو كل يوم فى شان والصراط المستقيم  
 عبارة عن صدور افعاله على موافقة حكمته وانما كان اثره على الصراط المستقيم  
 (فانه) اى الشان (لا يكون) لصراط (صراطا ابائسى عايبه) اذ الصراط  
 عبارة عن المنى والمسافة هذا ان كان الخلق ظاهراً والحق باطناً فخذ الحكم  
 للحق فى وجود الخلق والخلق تابع للحق فى حكمه واما اذا كان الخلق باطناً  
 والحق ظاهراً والحكم للخلق والحق تابع للخلق فيما يطلبه منه ففي هذا الوجه  
 ما طلب العبد من الحق شيئاً الا وهو يعطيه وفى الوجه الاول ما حكم الحق  
 على العبد بحكم الا وهو تابع لحكمه فبما امر به\* ولما بين تبعية العالم للحق شرع فى  
 بيان عكسه بقوله (\*شعر اذا دان) اى اذا انقاد (لك الخلق) واتبعك (فقد دان)



اى فقد اعطى (لك الحق\*) ما طلبته منه يعنى ان اتباع الخالق لك يوجب اتباع الحق  
 لك فان اتباع الخالق لا يمكن بدون اتباع الحق لان اتباع الخلق صورة اتباع  
 الحق واثره لعدم وجود الخلق بدون الحق ولعدم وجود فعل الخالق بدون  
 فعله فالخلق على كل حال محتاج الى الحق فدل اتباع الخالق الى اتباع الحق فنستدل  
 منه على اتباع الحق (فان دار لك الحق فقد لا يتبع لك الخلق\*) وقد يتبع فان الحق  
 موجود بدون الخالق فاستقل في فعله فلا يتبع فعله الى الخلق فلا يستلزم اتباع  
 الحق الى الخلق فان الانبياء عليهم السلام تابعهم الحق باعطائهم ما طلبوا  
 منه مع ان بعض الناس يتبعون اهلهم بسبب استعداداتهم ومناسباتهم بنور الحق  
 وبعضهم لا يتبعون بسبب بعدهم عن نور الحق ومناسباتهم بالغواشى الظلمانية  
 وعدم اتباعهم لا يدل على عدم اتباع الحق لهم (لحق) اى فصدق (قولنا فيه)  
 اى في هذا المقام (فقولى كله) في بيان الحق والخلق (حق\*) اى ثابت ومطابق  
 للواقع خصوصاً في هذا الكتاب فان كل ما فيه باصر ارسول عليه السلام فلا يحتمل  
 الخلاف (فما في الكون) اى فليس في الوجود الكونى (موجود) مخلوق (تراه ما)  
 اى الذى (له يطق\*) فصيحيد كر الله ويسمى بسمع آذان العارف كما نسمع بعضنا كلام  
 بعض (وما خلق) اى وليس خلق (تراه العين) اى البصر (الاعينه) اى عين  
 ذلك الخلق المرئى وذاته (حق\*) باعتبار احديته\* ولما ذكر اتحاد الخالق مع الحق  
 نبه امتياز الخالق عنه بقوله (ولكن) الحق (مودع فيه) اى في الخالق (لهذا) اى  
 لكون الحق مودعاً في الخالق (صورة) اى صور الخلق جمع الصورة يسكن  
 الواو لضرورة الشعر (حق\*) بضم الحاء وتشديد القاف جمع الحقائق فكان كل  
 موجود حقة من الحقائق الالهية والحق موجود في تلك الحقائق ومن ذلك  
 وجب تعظيم كل موجود لكونه حاملاً للاسرار الالهية ويعلم منه ان صور  
 الاشياء لا يمكن ان يكون عين الحق باى اعتبار كانت بل ما كان عين الوجود  
الحق الا الحق المودع في الاشياء (واعلم ان العلوم الالهية الذوقية الحاصلة  
 لاهل الله تعالى) انما خص حصول العلوم الذوقية لاهل الله فان العلوم الالهية

لعلماء علم الرسوم ليست ذوقية بل يحصل هذا المعلوم بنظرهم الفكري وهو لا يفيد شيئاً من الذوق وأما أهل الله فعلموهم عن كشف آلهي والكشف لا يعطى إلا الذوق (مختلفة باختلاف القوى الحاصلة) أي هذه تختلف باختلاف قوتهم الحاصلة لهم (منها) أي من قوتهم المختلفة (مع كونها) أي مع كون هذه القوى المختلفة (ترجع إلى عين واحدة) أي كلها حاصلة عن حقيقة واحدة وهي الهوية الإلهية ولا يجوز أن يكون ضمير كونها راجعاً إلى العلوم ولا يقع تكراراً بما جاء بعده من قوله يخصها من عين واحدة فكان قوله الحاصلة حصة للمعلوم وإن كان بعيداً للقوى وإن كان قريباً وإنما ترجع القوى المختلفة لأبعد إلى عين واحدة (فإن الله تعالى يقول كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها) وهذا نتيجة قرب التوافق يعني يقول الله تعالى إذا تقرب عبدي إلى تقرب التوافق تجليت له باسمي السميع فيسمع كل ما يسمع باسمي المضاف إلى لا يسمع نفسه فكان كل مسموع عايناً له على وتجايت له بالبصير فما رأى شيئاً إلا رأى فيه وتجايت له بالقدرية فيقدر بقدرتي على تصرفات نفسه باخذ بخاصيتها كنصرف الحق في الأشياء باخذ بوابها وما من دابة إلا هو آخذ بخاصيتها وكذلك هذا العبد المتجلى له بالقدرية ما من دابة من قوى نفسه إلا هو آخذ بخاصيتها وتجايت له بأفعالي إذ الرجل في حق الحق عبارة عن كونه كل يوم هو في شأن كما أن إليه عبارة عن القدرة المامة ثم هداية الصراط المستقيم فلا يمشي الأعلى الصراط المستقيم يمشي ما يفضل هذا العبد فعلاً إلا وقد رضى الله عنه ذلك الفعل ثم شرع في ذكر ما هو المقصود بإيراد الحديث فقال (فذكر أن هويته هي عين الجوارح) من وجه وهو وجه الإحدية مع أنه غيره من حيث الكثرة فقد نبه عليه بإرجاع الضمير إلى العبد فكان هذا الكلام جامعاً بين التنزيه والنشيه (التي هي عين العبد) من وجه وهو وجه الإحدية لأن العبد هو مجموع الأجزاء الاجتماعية والجزء لا يقال فيه غير الكلي وأما بحسب المتعين فيمتاز كل واحد منها عن الآخر وعن الكل



( قالهوية ) اى هو الحق ( واحدة والجوارح ) اى جوارح العبد ( مختلفة  
ولكل جارحة ) من جوارح العبد الذى هو من اهل الله علم من علوم الاذواق  
لان من لم يكن من اهل الله لم يكن لجوارحه ( علم من علوم الاذواق ينحصها )  
اى ينحص ذلك العلم الذوقى بتلك الجارحة المخصوصة حال كون تلك الجارحة  
( من عين واحدة ) وهى عين العبد او معناه اى ينحص ذلك العلم حال كونه من عين  
واحدة وهى حقيقة العلم التى هى حقيقة واحدة ففيه تنبيه على ان حقيقة العلم  
عين ذات الحق اذ ما يفيض الحق ذلك العلم الا عن حقيقة العلم وهى العين  
الواحدة التى هى عين الحق فما يفيض الا عن نفسه و اشار الى ما نقول بقوله كالماء  
حقيقة واحدة ( تختلف ) هذه العين الواحدة ( باختلاف الجوارح ) فالعلم  
حقيقة واحدة والاختلاف انما وقع بالاسباب الكثيرة المتخالفة لم حقيقة العلم  
باقية على حالها من الواحدة كما ان الحق باقية على وحدته مع الاختلاف بالجوارح  
( كالماء حقيقة حقيقة واحدة تختلف في الطعم باختلاف البقاع فمنه عذب فرات  
ومنه ملح اجاج وهو ماء في جميع الاحوال لا يتغير عن حقيقة وان اختلفت  
طعومه ) فكذلك ذات الحق حقيقة واحدة وان اختلفت الاشياء والجوارح  
والعلم حقيقة واحدة في كل حال وان اختلفت احكامه باختلاف اسبابه \* ولما بين  
انواع العلوم الذوقية وقويها اراد ان يبين ان هذه الحكمة باى قوى تحصل  
فقال ( وهذه الحكمة ) الاحدية ( من علم الارجل ) اى نوع من العلوم الذوقية  
الخاصة بالسلوك والرياضات والمجاهدات في صراط الحق فلا يمكن حصول  
هذا العلم بجارحة من جوارح الا بالارجل ( وهو ) اى علم الارجل ( قوله تعالى )  
( في حق ) ( الاكل من ) متعلق بقول قوله تعالى ( اقام كتبه ) وهو قوله تعالى ( ولوا انهم  
اقاموا التورية والانجيل وما اتزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم ) اى  
لحصولهم الفارضة من ارواحهم من غير كسب وسعى في السلوك ( ومن تحت  
ارجلهم ) مقول القول وانما كان هذه الحكمة من علم الارجل من علوم  
الاذواق لا من غيره من الجوارح ( فان الطريق الذى هو الصراط ) المستقيم ( هو )

اى ذلك الطريق ( للسلوك ) اى وضع لان يسلك ( عليه والمشي فيه والسعي )  
 فيه ( لا يكون ) ذلك المشى المعنوى ( الا بالارجل ) المعنوى كما ان المشى  
 الصورى لا يكون الا بالارجل الصورى والمقصود من الحكمة الاحدية  
 شهود احدة ذاته تعالى من حيث كونها فى كلمة هودية وما كان احدية الذات فى كلمة  
 هودية الا اخذ الحق النواصى وكونه على صراط مستقيم ولاجل مشاهدة هود  
 عليه السلام احدية الذات على هذا الطريق قال ( ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها  
 ان ربي على صراط مستقيم ) فاذا لم يكن السلوك على الطريق الا بالارجل ( فلا  
 ينتج هذا الشهود ) الاحدى الذى لا يحصل الا ( فى اخذ النواصى ) قوله  
 ( بيد من ) يتعلق بالاخذ ( هو على صراط مستقيم الا هذا الفن الخاص )  
 وهو علم الارجل ( من علوم الاذواق ) فلا يكون هذه الحكمة الهودية الا  
 بالكسب والسلوك والمشى على الصراط المستقيم فلا بد هذا الشهود لكل احد  
 من الناس مطيعاً كان او مجرماً بحسب اوقاتهم المقدرة لهم اذ ما منهم الا وهو  
 يعنى على الصراط المستقيم الذى يوصل من يسلك فيه الى هذا الشهود فمنهم  
 من يوصل صراط المستقيم الى هذا الشهود فى الدنيا كالانبياء والاهياء العارفين  
 فى الله والباقيين به ومنهم من وصل فى الدار الآخرة حتى ان المسركين يوصلهم  
 صراطهم المستقيم الى هذا الشهود فى بارحهم مؤبداً فيها لا ينفع اثم اعدم  
 وقوعه فى وقته فجمع الله عذابهم مع هذا الشهود فقد شرع فى ان ما يقه له  
 بقوله تعالى ( ونسوق المجرمين وهم الذين استحقوا المقام الذى سافهم ) اى  
 ساق الله المجرمين ( اليه ) اى الى ذلك المقام وهو مسمى بجهمم الذين استحقوه  
 بسبب سلوكهم فى الطريق المستقيم الذى يوصلهم الى هذا المقام الذى يحصل  
 لهم فيه هذا الشهود ( ريج الدبور ) وهى الهواء التى فعلوا من مقتضيات انفسهم  
 وانما سمي ريج الدبور لانه يأتى من جهة الخلفية جهة الخلف ( التى اهلكهم )  
 الله ( عن نفوسهم بها ) اى بسبب ريج الدبور واهلاكهم تعذيبهم بهذه الريح  
 فى صورة النار فهاكوا عن انفسهم فشاهدوا ان الحق هو الاخذ بنواصيهم  
 والسائق الى ان وصلوا الى هذا النوع من العلوم الذوقية فانهم وان عذبوا الى



الابد لكنهم يتحققون بهذا الذوق ( فهو ) اى الله ( الاخذ بنواصيتهم ) اى نواصي المجرمين ( والريح تسوقهم وهى ) الريح ( عين الالهواء التى كانوا عاينها ) فى الدنيا ( الى جهنم ) متعلق بتسوق ( وهى ) اى جهنم ( البعد الذى كانوا يتوهمونه ) اى كونه جهنم بعيداً عن الحق فى توهمهم لا فى نفس الامر فان الله قريب من كل شئ ( فلما راقبهم الى ذلك الموطن ) وهو جهنم ( حصلوا ) اى وجدوا ( فى عين القرب فزال البعد ) المتوهم لعلمهم ان الله معهم فى كل موطن ( فزال مسمى جهنم فى حقهم ) من حيث انه بعد لا من حيث انه عذاب لذلك قال ( ففازوا بنعيم القرب ) فى جهنم ولم يقل بنعيم مطلقا فان الفوز بنعيم القرب وهو مشاهدة الحق لا يوجب رفع العذاب فى حق المخلدن كما تالم بعض المقرين فى الدنيا ( من جهة الاستحقاق ) وانما فازوا بنعيم القرب فى جهنم ( لانهم مجرمون ) اى الكاسبون الصفات الظلمانية الحاجة بشهود الحق فهذا الشهود اجر المجرمين فاستحقوا بسبب جرمهم بهذا المقام ( فما اعطاهم ) الله ( هذا المقام الذوق اللذيذ ) الروحاني ( من جهة المنة ) اى بلا اكتساب منهم بل من جهة استحقاقهم بالمجاهدة والسلوك فى الصراط المستقيم فلا يحصل علم الارجل لاحد الا من جهة الاستحقاق لا من جهة الفضل والمنة ( وانما اخذوه ) وانما اخذ المجرمين هذا العلم الذوقى علم الارجل من الله ( بما ) اى بسبب الذى ( استحقته ) اى استحققت هذا العلم الذوقى ( حقائقهم ) اى اعيانهم الخارجية ( من اعمالهم التى كانوا عليها ) فى الدنيا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون فحصل لهم نتيجة هذا الكسب وهى علم اللذيذ فى الويل ( وكانوا ) فى الدنيا ( فى السعى فى اعمالهم على صراط الرب المستقيم ) فيوصل صراطهم لكونه مستقيماً الى مشاهدة ربهم وانما كان سعيهم فى اعمالهم على الصراط المستقيم ولم يكن على الصراط الغير المستقيم ( لان نواصيتهم كانت بيد من له هذه الصفة ) اى بيد من كان على الصراط المستقيم فلا يمكن انحرافهم عن صراط ربهم المستقيم فاذا كانت نواصيتهم بيد ربهم الذى على صراط مستقيم ( فامشوا

بنفوسهم ) حتى يمكن لهم الذهاب الى طريق غير مستقيم ( وانما مشوا بحكم  
 الجبر ) من القائد والسائق وهو ربهم ( الى ان وصلوا الى عين القرب )  
 في موطن يسمى جهنم والجبر في الحقيقة راجع اليهم باقتضاء اعيانهم الثابتة فهم  
 طلبوا حكم الجبر من الله فحكم الله عليهم بالجبر على حسب طلبهم اعلم ان اهل  
 النار من عصاة المؤمنين عذبوا بنار الجحيم الى ان وصلوا عين القرب فاذا وصلوا  
 الى عين القرب حصل لهم هذا العلم الذوق الذي استحقوه فما اخذوه من الله الا  
 باستحقاقهم لان هذا العلم من علم الارجل لا بد له من كسب ثم يأتي لهم فضل  
 من ربهم فاخرجهم من دار الجحيم وادخلهم في دار النعيم فما عملوا هذا  
 المقام وهو دار النعيم الا من جهة المنة والفضل وما اخذوه من الله الا كذلك  
 واما المخلدون فاحرقوا بالنار الى ان وصلوا دار النعيم وعصاة المؤمنين اذ لا بد  
 من الوصول اليه ثم لا يأتي لهم فضل ابدأ من ربهم فمن حيث روحانيتهم يتعممون  
 بنعيم القرب وهو التلذذ العلى ومن حيث صورتهم الجسدية يتعذبون كما  
 عذبوا ازدادوا علما هكذا الى غير النهاية ولا استحالة فيه لان بعض المقر بين  
 يتلذذون بنعيم مشاهدة ربهم مع انهم يتألمون بما اصابهم من الألم هذا ممن  
 افانس على من روح صاحب الكتاب وقد غلط بعض الشارحين بحمل كلامه  
 على انقطاع العذاب عن الكفار وليس ذلك مراد الشيخ بل مراده اثبات  
 علم الارجل لاهل النار في النار من جهة الاستحقاق كما اثبتة المؤمنين في الدنيا  
 من جهة الاستحقاق اى وكيف كان لا بد لكل احد من علم الارجل ولا بد  
 ان لا يكون ذلك العلم الا من جهة الاستحقاق ويدل على نبوت قرب الحق من  
 عباده قوله تعالى ( ونحن اقرب اليه ) اى الى الميت ( منكم ) فقد اثبت قربه  
 من المخاطبين باثبات اقربيته اليه ( ولكن لا تبصرون ) قربي منكم ومن كل شئ  
 ( وانما هو ) اى الميت صاحب القرب ( يبصر ) قربي منه وانما يبصر  
 صاحب هذا القرب ( فانه ) اى لان صاحب هذا القرب ( مكشوف الغطاء )  
 اى الحجاب عن بصره ( يبصره حديد ) يبصر ذاتى وصفاً ويشاهد قربي اليه



اما اتم قائم مكشوف الغطاء فبصركم ليس بمحديد (فما خص) القرب (ميتا من ميت  
اي ما خص سعيداً في القرب من شقى) فدل ذلك على ان نعيم القرب عام  
في حق كل احد سعيداً كان او شقياً وكذلك يدل على عموم نعيم القرب قوله  
(ونحن اقرب اليه) اي الى الانسان (من جبل الوريد ما خص انساناً من  
انسان) بل يعم في حق كل انسان سعيداً او شقياً (فالقرب الا لى من العبد)  
نابت محقق (لاخفاء به) اي القرب (في الاخبار الا لى فلا قرب اقرب من  
ان تكون هويته عين اعضاء العبد وقواه وليس العبد سوى هذه الاعضاء  
والقوى) فاذا كان الحق عين قوى العبد (فهو) اي هوية الحق الذي كان  
عين اعضاء العبد ذكر الضمير باعتبار الحق (حق مشهود في) صورة (خلق  
متوهم فالخلق معقول) بمنزلة المرآة (والحق محسوس مشهود) ظاهر فيه  
(عند المؤمنين) الذين قلدوا الانبياء فيما اخبروا به من الحق قال رسول الله  
صلى الله عليه وسلم في حقهم في الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه (و) عند اهل  
الكشف والوجود) اي الوجدان فانهم يشاهدون هذا المقام بالذوق  
وما عدا هذين الصنفين) الذين اتبعوا في تحصيل معاوماتهم نظرهم الفكري  
(فالخلق عندهم معقول والخلق مشهود فهم) اي فعلم هذه الطاقة (بمنزلة  
الماء الملح الاجاج) كلما ازدادوا علماً ازدادوا شبهة بحيث لا يروى ولا يقع علمهم  
كالمالح الاجاج لا يرى لشاربه وقد اشار الى افتراق المؤمنين من اهل الكشف  
او لا الى اتحادها ثانياً بقوله (والطاقة الاولى) علمهم (بمنزلة الماء العذب  
الفرات السائغ لشاربه) اذ العلم الحاصل عن كشف اللى لا يمتثل خلافه  
فيروى اشار به فاذا كان الناس طائفتين في العلم اهل الكشف واهل الحجاب  
(قالناس على قسمين فمن الناس من يمشى على طريق يعرفها ويعرف غايتها)  
اي غاية طريقه الذي تنتهي الى الحق وهم الذين وصلوا الى نعيم القرب الحاصل  
لهم من سلوكهم (فهى في حقه صراط مستقيم) لوصوله الى مطلوبه (ومن الناس  
من يمشى على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها وهى) اي طريق هذا الشخص

(عن الدار بق التي عرفها المستف لأول فالعارف) اي فعارف الطريق ونايتها  
 (يدعوا) الخالق (الى الله على بسيرة) لعله الطريق وغايتها وهم الانبياء  
 صلوات الله عليهم والاولياء رضى الله عنهم الوارثون والمؤمنون اي المقلدون  
 الى الانبياء (وغير العارف يدعوا) الخالق (الى الله على التمايد والجهالة)  
 وهم الحكماء المقلدون عقولهم الجاهلون اي المنكرون بالاختارات الالهية  
 في حق الحق المحرومون عن العلم عن كشف آتبي فلا يعلمون الطريق ولا ما فيها  
 وكما المعتزلة قالهم وان لم ينكروا الحسوس اكنهم بأولئها من بين مداهم  
 فلا يقدون الانبياء عليهم السلام في الحسروا به بل هم المقلدون اسالة سمواهم  
 كالحكماء فلا تحصل لهم العلم عن كشف آتبي (فهذا) اي العلم بالاساس  
 لاهل الكشف (علم خاص) من اوم الاذواق (ما) اي بمحمد عليهم من اتمل  
 ساقين لال الارجل غير السبل من الحسوس واسئل منها ما (اي الذي) في (اي  
 تحت الارجل) (وايس) ما تحت الارجل (الا امرائي) ولا في هذا العلم انا  
 الا ان سئل انفسنا طرقتا تحت اقدام الناس امي ان امرئ في امر الله  
 طريق النصفية ولما بين احكام مقام النمرى سرح في ان احكامه والجمع بهما  
 (في عرف الحين عين العارفي) اي في شرف الحقي من امرائي  
 (عرف الامر على ما هو عايد فان) (ما) و ان الله في الامر على ما هو  
 تابه في هذه الامانة (فيه) اي في امرائي (حل) وملا اسالك راسا من  
 في نفس الامر (ان لا ملوم الا هو وهو) اي الحق (عين السالك والسافر  
 فلا عالم الا هو) هذا باعتبار الاحدية ادياته فاذا كان السالك والامرائي والعالم  
 والمعلوم وهو الحق (فمن انت) استفهام انكار اي انت معدوم في نفسك  
 (فاعرف) اليوم (حقيقك وطريقك) ونفوت وفل حتى لا يدخل الامر فان  
 حقيقك وطريقك في حكم قوله تعالى (وسهق الجرمين) فاذا عرف ما فائنا  
 فقد عرفت حقيقك وطريقك (فقدان) اي فقد طهر السالك الامر  
 من الله على ما هو عايد وهو كون الطريق والسالك والمعلم والمعلوم عين الحق



باعتبار احدية الجمع ( على لسان الترجمان ) وهو نفسه لقوله حتى اكون  
 مترجماً لا متحكماً او الحق مترجماً لنا عن نبيه هود عليه السلام مقالته وهي  
 قوله ما من دابة الخ او نبينا عليه السلام مترجماً عن الحق مقالته وهي قوله كنت  
 سمع الخ وكذا جميع الانبياء عليهم السلام والاولياء رضى الله عنهم ( ان فهمت  
 ماظهر ) من لسان الترجمان اى ان كنت ذافهم ( فهو ) اى لسان الترجمان  
 ( لسان الحق فلا يفهمه ) اى لا يفهم احد لسان الحق ( الا من فهمه ) بسكون  
 الهاء ( حق ) حتى يفهم الحق من مطامات كلام الحق فان الشهود باحدية  
 الاشياء من مطامات كلام رب العزة ومن مفهوماته الباتة ولا يفهمه  
 الا العلماء بالله وهم الذين كان الحق يفهمهم وسموهم وجميع فواهم  
 وانما دل على هذا ان معنى لسان الترجمان ( فان للحق لسبباً كثيرة  
 ووجوهاً مختلفة ) بالنسبة الى شئ واحد . بعضها ظاهر في العموم وبعضها  
 خفى لا يظهر الا لمن نور الله قلبه وكذلك بالنسبة الى آية واحدة معانى كثيرة  
 ووجوه مختلفة بعضها ظاهر نهمه كل احد وبعضها خفى لا يفهمه الا من كان  
 فهمه حقاً فلا يختصر . معنى السلام القديم على المفهوم الاول وهو ما فهمه  
 العموم بل لابد من مفهوم ثان يفهمه الخصوص وهو لى لايبين ولا ينافى  
 المفهوم الاول فان الله تعالى يعامل عبده في كلامه بحسب ادراكهم فكان في كلامه  
 القديم اسراراً لطيفة لا يفهمها الا من فهم عن الله واوردته هدأ على جوت  
 ذلك المعنى فقال ( الا ترى عاداً قوم هود عليه السلام كيف قالوا ) حين ظهور  
 العذاب نهم في صورة السحاب ( هذا عارض ) اى سحاب ( ممطرنا ) اى ينفعنا  
 بانزال المطر ( فضوا ) هذا القهر ( خيراً ) اى لفضا ورحمة لهم فحسن ظنهم  
 بالله فعاملهم الله باعطائه لهم جزاء حسن ظنهم ( بالله ) من الجهة التى غير  
 ما تخيلوه ( وهو ) اى الحق ( عند ظن عبده به فاضرب لهم الحق عن هذا  
 القول ) اى عن قولهم هذا عارض لحسن ظنهم به ( فخيرهم بما هو اتم  
 واعلى مما تخيلوه في القرب فانه ) اى الشأن ( اذا امطرهم ) اى اذا اعطاهم

الحق مما تخلوه (فذلك) الامطار (حظ الارض وسقى الحبة) المزرعة  
 في الارض (فما يصلون) هذا القوم (الى نتيجة ذلك المطر الا عن بعد)  
 وهي حصول الغذاء الجسماني من حفظ انفسهم فاما يحصل هذه النتيجة  
 من المطر الا بعد مدة مديدة بخلاف اهل اكلهم فانه يوسا لهم في الحال الى  
 مشاهدة ربهم فهم متلذذون بارواحهم بهذه المشاهدة ولو عذبوا من وجه  
 على الابد ولما بين احوال قوم هو د عاياه السلام شرع في بيان اشارات الآيات  
 ولطائفها بقوله (فقال لهم بل هو ما استجتم به ريح) حاصلة لهم (فيما عذاب اليم فجعل)  
 الحق (الريح اشارة الى ما فيها) اي في الريح (من الراحة لهم فان بهذه الريح ريح)  
 الحق (ارواحهم من هذه الهياكل المظلمة والمسالك) اي الطريق (الوعرة)  
 اي السعبة (والسدف) بضم السين وقبح الدال جمع سدفة اي الحجاب  
 (والمذاهمة) اي الابل المظلمة (واشارة الى ان) في هذه الريح عذاب اي امر  
 يستعذبونه اذا ذاقوه الا انه) الا ان ذل الامر اللذيد (يوجههم امرقة الماوقات)  
 فجمع الله الرحمة والعذاب فيهم فيرحمهم الله بالرحمة المنزجة بالعذاب  
 في دار الشقاء فما كان في حق المشركين من الله الا هذه الرحمة لا غير فان الرحمة  
 الحاصلة من شوب العذاب مختصة للمؤمنين في الدار الآخرة تفريقاً بينهما  
 اكمل تفريق قال بعض الشراح في هذا المقام ان الله تعالى هو الرحمن الرحيم  
 ومن شان من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احداً عذاباً ابدياً  
 ثم كلامه هذا كلام صادق لكنه لا يعلم هذا العارف ان بعض العباد يقتضي شانه  
 بحسب عينه الثابتة ان يعذب عذاباً ابدياً فيعذبه الله على مقتضى شانه ابداً  
 (فبأشهرهم) اي الحق (العذاب) حتى خلصوا عن الهياكل المظلمة فيصلوا  
 في الحال الى الغذاء الروحاني وهو مشاهدة ربهم (فكان الامر) الحاصل لهم  
 بالهلاك (اليهم اقرب) ومتعلق اقرب قوله اليهم (مما) اي من الذي (تخلوه)  
 فاذا بأشهرهم الحق العذاب (فدمرت كل شيء بامر ربها) اي قطعت الريح متعلق  
 ارواحهم بظواهر ابدانهم (فاصبحوا) اي فصاروا (لا يرى الامساكنهم

مما  
 تخلصوا  
 منها



وهي جثهم ( اى ابدانهم ) التي عمرتها ارواحهم الحقية ) وهي الروح التي قال الله تعالى ( فاذا سوت به وتفتحت فيه من روحى ) ( فزالت ) عنهم ( حقية هذه النسبة الخاصة ) وحقيتها كونهم على صورة الحق من العلم والحياة والقدرة بسبب تعلق الارواح الحقية بهم فاذا زالت تعلق الروح زالت عنهم هذه الكمالات الحقية ( وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق ) وهي الحياة التي تصيب منها لكل شئ من الله بدون تفخ منه بخلاف الحياة الحقية فانها لا تحصل الا لمن يقبل الاستواء ( التي ) اى الحياة التي ( تنطق بها ) اى بسبب هذه الحياة ( الجلود والايدي والارجل ويذوق ) الميت بها ( عذابات الاسواط والافخاذ في القبر وقد ورد النص الا لى ) من الآيات والاحاديث ( بهذا ) المذكور ( كله ) فهذه نسب جسمانية لان نسب حقانية \* ولما بين الامر على ما هو عليه شرع في بيان سبب عدم ظهور هذه المعاني لبعض الناس بقوله ( الا ) اى غير ( انه تعالى وصف نفسه بالغيرة ومن جملة غيرته حرّم الفواحش وليس الفحش الا ما ظهر واما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له ) اى بالنسبة اليه فحش واما بالنسبة الى من لم يظهر له وليس بفحش ( فلما حرّم الفواحش اى منع ان تعرف ) خطاب عام اى منع ان يعرف كل انسان ( حقيقة ما ذكرناه وهي عين الاشياء ) اى حقيقة ما ذكرناه من كون الحق عين الاشياء كانت تلك الحقيقة ما بطن من الفواحش فاذا كانت تلك الحقيقة فاحشة باطنة ( فسترها ) اى ستر الحق تلك الحقيقة عن الغير لئلا يطلع عليها احد الا بالمجاهدات والرياضات بالسلوك بطريق التصفية فجواب لما قوله فسترها والفاء زائدة لتأكيد الستر هذا ما اختاره بعض الشارحين والاولى ان يجعل جواب لما محذوفاً للعلم به اى لما حرّم الفواحش كانت تلك الحقيقة فاحشة باطنها فقوله فسترها جواب لشرط محذوف ( بالغيرة وهو ) اى الغيرة ( انت ) يخاطب كل عين مأخوذة ( من الغير ) وتذكير الضمير باعتبار الغير ( فالغير ) اى الذى لم يعلم ان الحق عين الاشياء ( يقول السمع سمع زيد ) لعدم ظهور هذا المعنى له ( والعارف ) اى الذى يعلم ان الحق

عين الاشياء (يقول السمع عين الحق وهكذا ما بقي من القوى والاعضاء فما كل  
 احد عرف الحق ففاضل الناس) بعضهم على بعض في العلم بالله (وتميزت المراتب)  
 اى مراتبهم (فبان) اى تميز (الفاضل والمفضل) بين الخلاق (و اعلم انه) اى الشأن  
 (لما اطاعنى الحق واشهدنى اعيان) اى ارواح (رسله وانبيائه كلهم البشريين)  
 اى لا يكون فيهم رسل من غير البشر (من آدم الى محمد صلى الله عليه وآله وعاليهم  
 اجمعين) فكان آدم ومحمد عليهما السلام داخلان في شجرة دة (في مشهد) اى فى  
 مقام (اقت) على المجهول (فيه) اى فى ذلك المشهد (بقرينة) هى مدونة فى الغرب  
 (سنة ست وثمانين وخمسائة) قوله (ما تكفى احد من تلك العناقطة اليهود)  
 عليه السلام جواب لما (فانه اخبرنى بسبب جمعيتهم ورأيت عاياه السلام) جواباً  
 ضحياً (فى الجسامة) فى الرجال حسن الصورة لطيف الشاورة تارفاً بالامور  
 كاشفاً لها ودائلي على كشفه انها فولد ما من دابة الا هو آخذ بنابيتها ان ربي على  
 صراط مستقيم و اى بشارة الخلق اعظم من هذه (البشارة فان فى هذه الآية  
 دلالة على كمال قرب الحق من العبد وعلى كمال تصرف الحق فى العبد) ثم  
 من امتان الله عايناه ان اوصل اليها هذه المقالة عنه (اى عن هود) اى به السلام  
 (فى القرآن ثم تمهما) هذا منقالة فى بيان معناه وتحقيقه (الجامع لكل) اى اكل  
 المراتب وهو (محمد عاياه السلام) ما اخبر به عن الحق عز وجل بانه عين السمع والبصر  
 واليد والرجل واللسان اى هو (اى الحق) عين الحواس (الظاهرة) (والحال)  
 ان (القوى الروحانية اقرب) الى الحق (من الحواس) اى من القوى الظاهرة  
 (فاكتفى) رسول الله (بذكر الابد المحدود) اى معلوم الحد وهو الحواس  
 (عن الاقرب المجهول الحد) وهى القوى الروحانية فانه لما كان الحق عين ما هو  
 ابعد منه فبالحرى ان يكون عين ما هو اقرب منه لذلك اكتفى رسول الله بذكره  
 والمراد بذكر الحق عين الاشياء وعين قوى العبد انما هى معها فى بعض صفاته  
 او عبارة عن كمال القرب يدل عاياه قوله الاقرب المجهول وقد بينا كيفية اتحاد



الحق مع الأشياء وعينيت في غير موضع ( فترجم الحق لنا عن نبيه هود عليه السلام  
مقالته لقومه بشرى لنا وترجم رسول الله عن الله مقالته بشرى لنا فكمّل العلم )  
بهذه البشارات ( في صدور الذين أوتوا العلم وما يحجد بآياتنا ) أي وما ينكر  
بدلائلنا ( إلا القوم الكافرون فانهم ) أي الكافرين ( يسترونها ) أي يسترون  
ما جاءت به الشرائع من عند الله ( وان عرفوا بها ) أي وان عرفوا أنها حق  
لكنهم يسترونها ( حسداً منهم ونفاسة ) أي بخلا ( وظلماً ) لأن ستر الحق  
بعد العلم ظلم وبخل وإيّاك وستر الحق والمراد من إيراد هذا الكلام في هذا  
المقام تعريض لأهل الحق الذين يعلمون الحق ثم يسترونه ولم يظهره واعتذار  
في إظهاره أسرار الحق وتحذير للسالكين في طريق الحق حتى لا ينكروا أحوال  
الآواياء من إظهار أسرار الحق بعد العلم بحقيقتهم وتوطئة لما يذكره من الآيات  
الدالة على وجود الحق مع كل موجود ( وما رأينا قط من عند الله في حقه  
تعالى في آية أنزلها أو أخبر عنه أو صاه إلينا فيما يرجع إليه ) أي إلى الحق يعني  
وما رأينا قط في آية أنزلها الله من عنده في حق نفسه وما رأينا قط في خبر عنه  
في حق نفسه الذي أو صاه نبينا إلينا ( إلا ) وهو ما تبس ( بالتحديد تنزيهاً كان )  
ذلك المنزل أو الخبر ( أو غير تنزيه ) فإن التنزيه عن التحديد ( أو له ) أي أوّل  
التحديد ( العماء الذي ) أخبر رسول الله عليه الصلاة والسلام بأن الله كان في عماء  
( مافوقه هواء وما تحته هواء فكان الحق فيه قبل أن يخاق الخاق ) فكان ذلك  
المقام أوّل ما ظهر من التعينات لذلك قال أوّل ( ثم ذكر ) الحق في القرآن  
العظيم ( أنه استوى على العرش فهذا تحديد أيضاً ) ثم ذكر بلسان نبيه عايه  
السلام ينزل الحق ( إلى سماء الدنيا فهذا تحديد ثم ذكر أنه ) أي الحق ( آله  
في السماء وأنه آله في الأرض وذكر أنه معنا إنما كنا ) وقد حدد نفسه حتى  
أوصل تحديده في المبالغة ( إلى أن أخبرنا أنه ) أي الحق ( عيتنا ونحن  
محدودون به ) وهو حدنا ( فما وصف نفسه إلا بالحد ) في قوله كنت سمعه

وبصره ( وقوله ليس كمثل شيء حد ايضاً ان اخذنا الكاف زائدة غير الصفة )  
 اى لا تكون لافادة اثبات المثل فيثبت قد تميز عن المحدود ( ومن تميز عن المحدود  
 فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود ) والمراد بالمحدود الاشياء  
 فاذا لم يكن الحق عين الاشياء كان محدوداً بهذا الحد فاذا كان الحق  
 محدوداً بكونه ليس عين المحدود ( فالاطلاق عن التقييد تقييد والمطلق  
 مقيد ) وزائدة ( بالاطلاق لمن فهم ) الاشياء على ما هي عاينها ( وان جعلنا الكاف  
 لصفة فقد حددناه وان اخذنا ليس كمثل شيء على نفي المثل ) مطابقاً  
 على ان الكاف زائدة لغير الصفة ( تحققتنا بالمفهوم ) اى اطاعتنا بالمعنى المراد من  
 الآية وهو انه عين الاشياء فان مفهومه اثبات الوجود لغيره ومفهوم الثانى نفي  
 المثل فيلزمه نفي الوجود عن غيره فتبين بهذا الوجه انه عين الاشياء ، كما كان  
 فى الاخبار الصحيحة لذلك اوردها فى اثبات هذا المعنى دون الوجه الاول  
 ( و ) تحققتنا ( بالآخبار الصحيحة ) اى الحق ( عين الاشياء ) وأشار الى فوق الآية  
 والحديث الصحيح فى الدلالة على انه عين الاشياء بقوله فى الآية المفهوم  
 وفى الحديث بقوله وبالآخبار وما يقل وبمفهوم الاخبار فان فيه له كانت سمعه  
 وبصره الخ فى العينية معلوم لاصحوم بخلاف الآية فانها لا تدل بهذه الدلالة  
 بل تدل على العينية بالمفهوم الذى يفهم من وجوه اللفظ ولا يعلم ذلك الا  
 من كان له بسيرة من ربه فدلالة الحديث على العينية اعم واعم من دلالة الآية  
 ( والاشياء محدودة وان ) وصل ( اختلفت حدودها ) فاذا كان الحق عين  
 الاشياء وكانت الاشياء محدودة ( فهو ) اى الحق ( محدود بتحدكل محدود )  
 فاذا كان محدوداً بتحدكل محدود ( فما يحد شيء الا وهو ) اى ذلك الحد ( حد  
 للحق ) فاذا كان حد كل شيء حداً للحق ( فهو السارى فى معنى المخلوقات )  
 وهى المسبوقة بالزمان ( و ) مسمى ( المبدعات ) وهى الغير المسبوقة بالزمان  
 وسريان الحق فى الموجودات هو وجود اسمائه وصفاته فيها بحسب قابليته  
 اعيانهم الثابتة ( ولو لم يكن الامر كذلك ) اى ولو لم يكن الحق سارياً فى



الموجودات (لما صح الوجود) لما كان شيء موجوداً (فهو عين الوجود  
 فهو على كل شيء حفيظ) عن انعدامه بان كان ذلك الشيء على غير صورة الحق  
 (بذاته فلا يؤده) اى فلا يثقله (حفظ شيء) اذ عين الشيء لا يثقل حفظه  
 على ذلك الشيء فاذا كان الحق عين الوجود وحافظاً للاشياء بذاته (فحفظه  
 تعالى للاشياء كلها حفظه لصورته) اذ الاشياء عبارة عن الصورة الوجودية التي هي  
 صورة الحق اى صفة الحق (ان يكون) اى ان يوجد (الشيء) على (غير صورته)  
 اى على غير صفة الحق (ولا يصح الا هذا) اى لا يصح الا ان يكون الشيء على  
 صورة الحق فكان وجود الشيء على غير صورة الحق محال (فهو) اى الحق  
 (الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود) باعتبار الاحدية (فالعالم صورته)  
 اى مظهره (وهو روح) اى باطن (العالم المدبر له) اى للعالم كالروح المدبر  
 للبدن (فهو) اى مجموع العالم (الانسان الكبير\* شعر\* فهو) اى الحق (الكون)  
 اى الوجود (كله\* وهو الواحد الذى قام كوني بكونه\*) كناية عن العالم اى قام  
 وجود العالم بوجود الحق (ولذا) اى ولاجل ان الحق هو الواحد القيوم  
 الذى قام به وجود العالم (قلت) له (يغتذى\*) بنا من حيث ظهور احكامه فينا  
 واخفاؤنا في وجوده (فوجودى غذاؤه\*) لقيام احكامه وكما لاته بنا هذا ان كان  
 الحق ظاهراً والعبد باطناً (وبه) اى بالحق (نحن نغتذى\*) اى نغتذى اقسام  
 وجودى بوجوده هذا ان كان العبد ظاهراً والحق باطناً (فيه منه) جزء  
 (ان نظر\* توجه) شرط (تعوذى\*) متعاق لقوله فيه منه اى ان نظرت بوجه  
 الوحدة يكون تعوذى بالحق من الحق فعنى قوله تعالى اعوذ بالله من الشيطان الرجيم  
 بهذا الوجه اعوذ بالاسم الهادى من الاسم المضل فكان قول الرسول  
 عليه السلام اعوذ بك منك ناظراً الى هذا الوجه فالاسماء كلها قبل وجودها  
 في الخارج مكتوبة مستورة في ذات الحق طالبة كلها الخروج الى الاعيان  
 كالنفس الانسانية فيجس النفس الطالب الخروج يحصل الكرب للانسان  
 فاذا تنفس يزول كربيه فجاز نسبة الكرب الى المتنفس والى النفس قبل الخروج

من جوف الانسان فشبهت نسبة الاسماء الى الحق بنسبة نفس الانسان الى الانسان تسهيلا لفهم الطالبين فانما بنفس الانسان لثلاث يلزم الكرب فلم يعطى الحق ما طالبته الاسماء منه من ايجاد العالم لزوم الكرب المحال على الله فان كون الشيء على خلاف ما يقتضيه كرب له ومن جملة ما يقتضى ذاته تعالى انه يعطى كل ذي حق حقه فكذلك لو لم يحصل ما طالبته الاسماء من الله من صور العالم لحصل للاسماء من الله كرب وهو ظلم منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ( واهذا الكرب ) اى وثلاث يلزم هذا الكرب المحال ( تنفس ) اى اخرج الحق ما فى باطنه الى الظاهر بكلمة كن فيكون هو فى الظاهر بعد كونه فى الباطن فما كان فى نفس الامر الا هذا ولا بد ان ينسب هذا النفس الى يد من ايدى الاسماء ( فنسب النفس ) اى نسب الحق نفسه ( الى الرحمن ) بلسان نبيه عاياه السلام اى اجد نفس الرحمن من قبل التين فكانت الموجودات حاصلة من نفس الرحمن بل هى عين نفس الرحمن وثلاث نسب الحق النفس الى الرحمن ( لانه ) اى الحق ( رحم ) اى اعطى ( به ) اى بالاسم الرحمن ( ما طالبته النسب الالهية ) التى هى الاسماء ( من ايجاد الصور العالم ) بان ما ( اتى قانا ) اى صور العالم ( ظاهر الحق ) وانما كان صور العالم ظاهرا الحق ( اذ هو الظاهر ) لا غير ( وهو باطنها ) اى باطن العالم ( اذ هو الباطن ) لا غير ( وهو الاول اذ كان ) الله ( ولاهى ) اى وليس صور العالم موجوده معه ( وهو الآخر اذ كان عينها ) اى عين صور العالم ( عند ظهورها ) اى عند وجود صور العالم فى الخارج فاذا كان الامر كذلك ( فالآخر عين الظاهر والباطن عين الاول ) وهو معنى قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن ( وهو بكل شئ عليم ) لانه بنفسه عليم ( وليس العالم سوى من حيث الاحدية ) وليس علمه بالاشياء الا عين علمه بداته وصفاته واسماؤه ( فلما اوجد ) الحق ( الصور ) اى صور العالم وهى الموجودات الخارجية ( فى النفس ) اى فى النفس الرحمانى وهو هوى العالم كله القابلة لجميع الصور كما ان النفس



الانسانى يخرج من الباطن الى الخارج فيوجد في هذا النفس بحسب الخارج  
 صور الحروف المختلفة (وظهر) في هذه الصور (ساطران) اى حكم (النسب)  
 بكسر النون وفتح السين (المعبر عنها) اى عن النسب (بالاسماء صح النسب)  
 بفتح النون والسين مصدر بمعنى الاتساب (الآلهى للعالم) اى صح للعالم  
 اى ان يتنسب الى الله (فاتسبوا) اى العالم (اليه تعالى فقال) الله تعالى على لسان  
 نبيه (اليوم) وهو القيمة الكبرى (اضع نسبكم وارفع نسبى اى اخذ عنكم  
 انتسابكم الى انفسكم واردمكم انتسابكم الى) فصيح للعالم سبتان نسبة الى العالم  
 مثله ونسبة الى الحق فاحتجب الناس بانتسابهم الى العالم عن انتسابهم الى الحق  
 ولا يشاهد ذلك الا من افنى وجوده في وجود الحق ومن لم يفعل ذلك تأخر  
 مشاهدته الى يوم لا انساب بينهم فاذا رد الحق انتساب العالم اليه كان العالم  
 بذاته وجميع صفاته وافعاله عين الحق باعتبار الاحدية الذاتية (ابن المتقون  
 اى الذين اتخذوا الله وقاية) لانفسهم باسناد ذواتهم وصفاتهم وافعالهم كلها  
 الى الحق (فكان الحق ظاهرهم اى عين صورهم الظاهرة) فتحققوا بقوله  
 تعالى اليوم اضع نسبكم بفنائهم في الله وبفنائهم به (وهو) افراد الضمير باعتبار  
 قوله (اعظم الناس واحقه واقواه عند الجميع) اى عند جميع اهل الله لوصولهم  
 نهاية الامر فكان قولهم ان الحق عين الصور الظاهرة صادقاً لشهودهم  
 ان انتساب العالم كله الى الحق (وقد يكون المتق من جعل نفسه وقاية للحق  
 بصورته) اى بسبب كون العبد صورة الحق اى بسبب اسناد العبد صورة  
 الحق الى نفسه وانما كان الحق صورة المتق (اذ هوية الحق) عين (قوى العبد  
 كما قال كنت سمعه وبصره فسمى العبد حينئذ) اى حين كون المتق (وقد  
 يكون المتق من جعل نفسه وقاية للحق بصورته اذ هوية الحق قوى العبد  
 فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق) فثبت هذا المتق الفعل لنفسه وقاية  
 لربه في المدام اذ حينئذ يكون العبد صورة الحق واما المتقون الذين اتخذوا الله  
 وقاية فحينئذ مسمى الحق وقاية لمسمى العبد وهى اسناد العبد جميع احواله

الى الحق (على الشهود) متعلق بقوله وقاية لسمى الحق اى هذه الوقاية سواء كانت وقاية للحق او وقاية للعبد كانت على الشهود لاعلى التقايد (حتى يتميز العالم من غير العالم) فى مقام التقوى بسبب المشاهدة فمن جعل نفسه وقاية للحق من غير الشهود فليس بعالم بمقام التقوى ولم يكن من المتقين وكذلك من اتخذ الله وقاية بلا مشاهدة ايس من اهل العلم ولا من اهل النبوى فالعالم من كان علمه بالمشاهدة فمن لم يكن علمه بالمشاهدة والذوق فايس بعالم فيز الله تعالى بين العالم وغير العالم بقوله (قل هل يستوى الذين يعلمون) الحق بالشهود (والذين لا يعلمون) بدونه فنفى الحق العلم ممن لا يعلمون بالمشاهدة ويدل على ذلك قوله تعالى (انما يتذكر) اى ما يعلم الحق (الاولو الالباب) فمن لم يكن من اولي الالباب لم يكن عالماً فاورد هذه الآية دليلاً على ان المراد من قوله قل هل يستوى الذين يعلمون هم العالمون بالمشاهدة (وهم) اى اولو الالباب (الناظرون فى اب الشئ الذى هو المطلوب من الشئ) و اب الشئ وهو جهة حقيقة فمن نظر فى هذه الجهة يشاهد الحق فيها فهو العالم (ثم سبق) اى ما تقدم فى رتب العلم بالله (مقصر) وهو الذى يطلب تكميل العلم بنظر العقل وهو مسمى باهل النظر (مجداً) وهو اهل الصفوة والتمام من الذين جاهدوا فينا انهدينهم سبيلنا فهم يطالعون اب الشئ ويعتونه على ما هو عايه فلا مدام من حيث الاب فالمتقون هم الذين انخسبوا وقاية من حيث اللب لامن حيث العسورة فان صورة الاشياء كلها حدوث والحدوث كله مدام فى حق الحق لا ينسب الى الله تعالى عند اهل الله وكذلك كل ما ينسب الى كسب العبد لا ينسب من هذا الوجه الى الحق ولما بين الفرق بين المقصر والمجد فى العلم اراد أن بين الفرق بينهما فى العمل بقوله (كذلك لا يمانل اجير) وهو الذى يعمل للنجاة عن النار والدخول فى الجنة (عبداً) وهو الذى لازم باب سيده بمقتضى او امره من غير طالب الاخر من عبادته فكم بينهما فالمراد أن اهل الظاهر لا يصل الى درجة اهل الله لافى العلم ولا فى العمل



فقد علمت مما ذكر أن الحق قد يكون وقاية للعبد والعبد قد يكون وقاية للحق (واذا كان الحق وقاية للعبد بوجه) أي من حيث كون الحق ظاهر العبد هذا ناظر إلى قوله ابن المتقون (والعبد وقاية للحق بوجه) أي من حيث كون العبد ظاهر الحق فقد حصل في تلك المسئلة خمسة أوجه كلها صحيحة لكنها بتفضل بعضها على بعض فشرع في تفصيلها بحزاء الشرط وهو قوله (فقل في الكون) أي في حق الكون (ما شئت أن شئت قات هو) أي الكون (الخلق) باعتبار وقاية الكون للحق (وان شئت قلت هو) أي الكون (الحق) باعتبار وقاية الحق للكون (وان شئت قلت هو الحق الخلق) بالجمع بينهما (وان شئت قات لاحق) أي الكون لاحق (من كل وجه ولا خاق من كل وجه) فصدق سبب إيجاب الكلي فلا يصدق أصلاً في الكون إيجاب الكلي لافي الحقيقة ولا في الخاقية (وان شئت قات بالحيرة في ذلك) أي في حق الكون فمن قال بالحيرة لم يصدر منه حكم في حق الكون فإذا قلت بهذه المقامات (فقد بانت) أي ظهرت (المطالب بتعيينك المراتب) وكل ذلك تحديد الحق (ولو لا التحديد) أي ولو لم يقع التحديد في نفس الأمر (ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور) وهو ما جاء في الخبر الصحيح أن الله يتجلى للخلق يوم القيمة في صورة منكورة فيقول أنا ربكم الأعلى فيقولون نعوذ بالله منك فيتجلى في صورة عقائدهم فيسجدون له (ولا وصفته) أي ولا وصفت الرسل الحق (بخلق الصور عن نفسه) أي لم يقولوا أن الله يتجلى يوم القيمة خاليا عن الصور بل قالوا أن الله يتجلى في الصور والصور كلها محدودة فالحق المتجلى في المحدود محدود فكان الحق هو الظاهر في كل صورة فحينئذ (\*شعر\* فلا تنظر العين) في الحقيقة (الآلية\*) لكنه لا يعلم من احتجب بالصور (ولا يقع الحكم الأعلى\*) باعتبار الاحدية (فحينئذ) عييد وهو رينا (وبه) أي وجودنا وقيامنا بالحق (و) قاوبنا (في يديه\*) يقلبنا كيف يشاء وهو إشارة للحديث قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن يقابها كيف يشاء أو في يديه محبورون

يتصرف كيف يشاء ( وفي كل حال ) من الأحوال الحسنة أو السيئة ( فإنا )  
 حاضرون ( لديه ) فهو معنا إنما كنا ( وإلهذا ) أي لأجل ظهور الحق في كل صورة  
 ( ينكر ويعرف ويبرز ويوصف ) على حسب مراتب الناس فإذا تم تنظر المين  
 إلا إليه صار النظر مختلفاً في رؤية الحق بأن كان بعضه فوق بعض ( فمن رأى الحق  
 منه ) أي من الحق ( فيه ) أي في الحق ( بعينه ) أي بعين الحق ( فذلك العارف )  
 لكون الناظر والنظر والتصور منه والمنظور فيه والمنظور إليه كلها حق في الظاهر  
 ( ومن رأى الحق منه ) أي من الحق ( فيه ) أي في الحق ( بعين نفسه فذلك  
 غير العارف ) لعدم علمه أن الحق لا يرى بعين غيره ( ومن لم ير الحق منه )  
 أي من الحق ( ولا فيه ) أي لا في الحق ( وانتظر أن يراه بعين نفسه فذلك الجاهل )  
 لعدم رؤيته بالحق أصلاً بخلاف غير العارف فإنه عارف من حيث أنه يرى الحق  
 من الحق في الحق وغير عارف من حيث أنه يرى بعين نفسه لا بعين الحق فظهر  
 في هذا المقام ثلث مراتب عارف وغير عارف وجاهل لذلك قال ( وبالجملة  
 فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه ) أي في حق ربه ( . . . ) ( بها )  
 ( أي مع تلك العقيدة ( إليه ) أي إلى ربه ( . . . ) ( أي في تلك العقيدة ( فيها )  
 ( أي في صورة عقيدة ( عرفه وأقره ) . . . ) ( أي في صورة عقيدة ( عرفه وأقره )  
 في صورة غير صورة عقيدته ( أنكره ) أي الحق ( ووجه ذلك ) ( الأدب  
 عاينه ) أي على الحق ( في نفس الأمر وهو عند نفسه ) ( . . . ) ( الأدب  
 معه ) ( فإذا كان الأمر في حق المحبوب كذلك ( فلا اعتد محذور ) ( شعوب  
 ( آلهما إلا بما جعل ) أي تصور المعتقد ذلك الآله ( في نفسه ) أي في ذهنه  
 فاعتقد كون الحق على تلك الصورة ونفاه عما عداها حتى يثبت ( ذلك ) ( حاصل  
 في الاعتقادات بالحق ) أي سبب جعل المعتقد فإذا رأوا الحق يوم القيمة  
 ( فما ) أي فليس ( رأوا ) أي المعتقدون ( إلا ) عين ( نفوسهم ) ( رأوا ) أي الذي  
 ( جعلوا فيها ) أي في أنفسهم فما رأوا الحق ( فانظر مراتب الناس في العلم بالله )



قوله ( هو ) راجع الى المراتب افراد باعتبار العلم بالله ( عين مراتبهم في الرؤية يوم القيمة ) هذا هو حال المستقدين الذين حصروا الحق في صورة اعتقاداتهم وقد حذر السالكين عن ذلك مع بيان مقام اهل الشهود بقوله ( وقد اعلمتكم بالسبب الموجب ) وهو حصر الحق في صورة الاعتقاد ( لذلك ) اي لتجلى الحق يوم القيمة فما يتجلى الحق لاحد يوم القيمة الا على حسب اعتقاده في الدنيا في العلم بالله بقيد او اطلاق ( فايالك ان تتقيد ) في الدنيا ( بعقد ) اي باعتقاد ( مخصوص وتكفر ) الحق ( بما سواه ) اي بما سوى ذلك الاعتقاد حتى لا تكفر يوم القيمة اذا تجلى لك في غير ذلك الاعتقاد ( فيفوتك خير كثير ) اي علم كثير نافع في الدنيا ودرجة عالية في العقبى ( بل يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه ) ان الحق لا ينحصر في عقد دون عقد ( فكن في نفسك هولي اصور اعتقادات ) بفتح القاف ( كلها فان الآله تبارك وتعالى اوسع واعظم من ان يحصره عقد دون عقد فانه يقول فانما تولوا فثم وجه الله وما ذكرنا من اين ) الا ( وذكرا نبيه ) اي في الاين المذكور ( وجه الله ووجه النبي حقيقة فبه ) الحق ( بهذا ) الغول وهو قوله انما تولوا فثم وجه الله ( قلوب العارفين لا تلتصق تشغابهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار الحق ( مثل هذا ) الاستحضار وهو كون توجه الحق في كل اية فلا يغفل قلوب العارفين عن الحق في كل حال فلهذا التنبيه غاية من الله اهم حتى يكونوا مع مشاهدة الحق في جميع الاحوال التي تمرح عليهم في الحياة الدنيا فلا يقبضوا مع غفلة ( فانه لا يدري العبد في اي نفس يقبض فتد يقبض في وقت غفلة ) فيستحق العبد من الله العبد والاهانة ( فلا يستوى مع من قبض على حضور ) فانه يستحق القربة والكرامة ( ثم ان العبد الكامل مع علمه بهذا ) اي بكون الحق في كل جهة ( يلزم ) اي يجب عليه اتقياد الامر الحق ( في الصورة الظاهرة والحال انقيدة ) اي للعبد الكامل وهي الصلاة ( اتوجه ) فاعل يلزم اي ملتبساً ( بالصلاة ) الى شمس

المسجد الحرام ويعتقد أن الله في قبلته حال سلامته وهي ( أي القبلة ) بعض  
مراتب وجه الحق من اينما تولوا فثم وجه الله فشطر المسجد الحرام منها  
أي بعض من تلك المراتب ( ففيه ) أي في المسجد الحرام كان ( وجه الله ولكن  
لا تقل هو ) أي الحق ( هنا ) أي في المسجد الحرام ( فقط بل قب عند ما ذكرت )  
أي عند ادراك الحق ( والزم الادب في الاستقبال شطر المسجد الحرام والزم  
الادب في عدم حصر الوجه في تلك الآية الخاصة بل هي ) أي بل الآية  
الخاصة ( من جملة آيات ما ) أي الذي ( تولى متول إليها ) أي إلى تلك الآيات  
( فقد بان ) أي فقد ظهر ( لك عن الله ) أي فقد عرفت بما أخبر الحق به عن  
نفسه ( أنه ) أي الحق كان ( في آياته كل وجه ومائة ) أي وليس في عقل كل  
واحد من افراد الانسان في حق الحق من الآيات ( إلا الاعتقادات فالكمل )  
أي فكل واحد من صاحب الاعتقادات ( مسيب ) في اعتقاده الحق في نفس  
الامر سواء مطابق ذلك الاعتقاد بالشرع أو لم يطابق الله اذ لم يطابق  
بالشرع لا ينفع ( وكل مسيب مأجور ) بحسب اعتقاده فكان حبر من اعتقد  
الحق على ما يخالف الشرع من الكفار التلذذات الروحانية لمشاهدة ربه  
مخلداً في النار ( وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضى عند ربه ) وقد علمت  
معنى السعادة والرضا في نفس اسمعيل عليه السلام ( وإن تقي ) أي وإن عذب  
ذلك السعيد بالعذاب الخالص ( زماناً طويلاً ) ( في الدار الآخرة ) فكان  
المؤمنون سعداء خالصين من الشقاء لذلك أدخلوا الجنة والكفار الشقاء  
لذلك أبقوا في النار وكذلك في الرضاء ( فقد مرض وتألم أهل العناية مع علمنا )  
سعداء متمزجين من ( أنهم سعداء أهل حق ) قوله ( في الحياة الدنيا ) متعلق بتألم  
( فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الآخرة في دار تسمى جهنم )  
فكما لا ينال في الآلم السعادة في الحياة الدنيا كذلك لا ينال في الحياة الآخرة  
فكما أن أهل الحق إذا تألموا في الحياة الدنيا فهم على لذة في ذلك الآلم بمشاهدة  
ربهم فلا يشغلهم الآلم عن ربهم فان الآلم أين من الآيات والاین لا يشغل



العارفين عن استحضار الحق كذلك اهل النار في الحياة الاخرية وان كانوا يتألمون فهم على لذة روحانية بمشاهدة ربهم لانهم عارفون فيها فلا يحتجبون بالآلم عن الحق فلا ينافي الآلام راحتهم وقد اورد دليلاً على ذلك كلام اهل الله بقوله (ومع هذا لا يقطع احد من اهل العلم الذين كشفوا الامر على ما هو عليه انه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم اما بفقد الآلم كانوا يجدونه فارفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الآلم اويكون نعيم مستقل زائد) على فقد المهم مناسب لحالهم (كنعيم اهل الجنان في الجنان) قوله (والله اعلم) يدل على توقف المص في هذه المسئلة اقول ان لهذا الكلام مبني وتحقيقاً امامنا فهو ان رحمة الله متنوعة بلا شك رحمة خالصة من شوب الآلم كما في الجنة ورحمة ممتزجة بالآلم كما في الانبياء فان منهم من يدركهم الآلم في الدنيا وهم في لذة وراحة في ذلك الآلم بل الآلم عين الرحمة في حقهم فهم يحسون الراحة مع حسهم الآلم اذ لا ينفك نعم الله منهم في اى حال كانوا ولا ينبغي لاحد أن ينكر اجتماع الآلم واللذة في طبعهم الشريفة فلما سبقت رحمته غضبه لا يكون العذاب ابدأ الامتزجا اذ رحمة الله بالنسبة اليه عامة في حق كل شئ والعذاب قد عرض باستحقاق عين الممكن بالمخالفة او بحكمة اخرى فلزم الامتزاج من ذلك فلا ينافي الآلم ظهور اثر الرحمة وهو وجدان الراحة في بعض المزاج هذا هو مبني الكلام واما تحقيقه فهو أن قوله وسعت رحمتي كل شئ عام في حق كل شئ وكذلك سبقت رحمتي غضبي عام والنصوص الواردة في حق الكفار كلها بحسب اجتماعها وانفرادها لا تدل قطعية الا على حرمانهم ابدأ عن رحمة خالصة وهي نعيم الجنان يعني لا يخرجون عن النار ابدأ ولا يدخلون الجنة وامادلالة النصوص على انهم لا يدخلون عن العذاب ابدأ على معنى لا يرتفع العذاب اصلاً لا ينافي كلامهم فان قولهم يجوز أن يكون لهم في دار جهنم بعد التعذيب الى ما شاء الله نعيم مابين نعيم الجنان هو بعينه نعيم ممتزج بالعذاب لان النعيم الخاص في الدار الآخرة عندهم مختص بنعيم الجنان لا يوجد في غيره فلا يدخلون عن العذاب

اصلا على ذلك التقدير فايته يحسون الراحة ويمجدون اللذة بعد المدة المديدة  
 ويجمعون اللذة والالام لظهور الرحمة التي سبقت في حقهم بقدر نصيبهم  
 فيحسوها في الالام لكسب الاستعداد الى وجدان الحس فان العذاب متنوع  
 فجاز ان يجمع نوع من العذاب بنوع من الرحمة ويؤيد ما قلناه تفسير  
 اليساوي في قوله تعالى فلو جعل قوله لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الاحيما  
 وغساقا) حالا من المستكن في لابتين او انصب احقانا لا يذوقون احتمال ان يابثوا  
 فيها احقابا غير ذاتيين الاحيما وغساقا ثم يبدلون جنسا آخر من العذاب  
 فلا تقطع النصوص الواردة في حقهم الرحمة مكليتها بالنظر الى نفسها من غير  
 اقتران بالاجماع فظهر ان كلامهم ادل على بقاء العذاب للكفار من التمسوس  
 والاجماع لانهم لما قسموا الرحمة الى الخالصة عن الالام والمترجة مع الالام  
 وحصرها الخالصة في الدار الآخرة الى نعيم الجنان تعين ما اثبتوا لهم من  
 الراحة على الاحتمال ومجرد الجواز لا على تحقيق الوفوع لا يكون  
 ابداً الارحة مترجة بالالام فلا يخلو عن العذاب قطعاً ولا يخفف عنهم  
 العذاب بتقابل اسبابه اذ مال التخفيف الى ارتفاع العذاب وذا بنا في  
 الرحمة المترجة لهم ولا هم ينظرون بنظر الرحمة التي في دار الجنان فان  
 هذه الرحمة ليست بنظر الرحمة في حقهم بل هي سبقت في حقهم مركوزة  
 في جبلتهم ومكنونة في بطونهم ظهرت في وقتها لوجود شرائط ظهورها وهي  
 من مقتضيات طبيعتهم تحصل لهم لا تحصل بنظر الله لهم لذلك لا يرتفع بظهورها  
 العذاب ولو كانت تلك الرحمة بنظر الله تعالى لارتفع عذابهم فلا يخصص  
 بالنصوص الواردة في تأييد العذاب في حق الكفار قوله وسعت رحمتي كل شيء  
 وبقي على عمومته بحسب نصيب كل شيء منها ولا تسقط بها عموم الرحمة  
 في حق الكفار الا في نوع واحد من انواعه وهو نعيم الجنان فرحة الله تعالى  
 تم الاشياء كلها بالنص الالهي حتى العذاب اذ العذاب وجود والوجود من  
 رحمة الله تعالى بل الحق ايضاً بمعنى ايصال الرحمة فيه كان رحماً فشيئاً لا كشيء  
 والله على كل شيء قدير بل كشيء والله بكل شيء عليم ورحمة الله تعالى واسعة



ونور من الله تصل الى عباده على حسب استحقاقهم ولا يطفى نور الله شيء في حق شيء والله متم نوره بل نقول ان الله قد يتجلى في الجنة لقلوب عباده من اهل الله بعظمة جلاله وكبريائه فيشاهدون قدرة الله على اهلاكهم واهلاك الجنة لا يمكن الهلاك في نفسه وان كان وعد الله حقاً وهو النصوص الواردة في عدم هلاكهم واهلاك الجنة لكن لاينا في ما قلناه كالمبشرة من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين يزيد خوفهم من الله بعد البشارة بالجنة بالنص الا لم يخالهم هذه ناشئة من كمال يقينهم بالنص في حقهم فيقعون في خشية الله تعالى بسبب هذا العلم الحاصل من التجلي انما يخشى الله من عباده العلماء والخشية توجب الخوف والخوف نوع من الألم من كونهم في الراحة الكلية فيجمعون الألم المعنوي الجزئي والراحة الصورية الكلية في دار النعيم والنصوص لا تقطع في حقهم الا الألم الصوري لا الألم المعنوي قال الشيخ في كلمة عزيرية العلم بسر القدر يعطى الراحة الكلية للعالم به ويعطى العذاب الاليم ايضاً للعالم به فهو يعطى النقيضين تم كلامه وقد ظهر سر القدر في اليوم الآخر لكل احد فيعطى النقيضين في ذلك اليوم ايضاً والانسان لكونه مظهراً للاسماء الالهية المتقابلة لا يزال جامعاً للنقيضين الألم والراحة بحسب المقامات وبحسب الظهور والبطون فالأهل الجنة في غاية الخفاء والبطون بظهور الراحة الكلية كما ان راحة أهل النار في غاية الخفاء والبطون بظهور العذاب الاليم فلا يصح في التحقيق سلب الألم والنعيم عن الانسان من كل الوجوه لعموم الجمعية في نشأته الدنيوية والاخرية والمقصود اثبات عدم انقطاع اثر الاسماء المتقابلة واحكامها عن وجود الانسان وقد نازعني بعض العلماء في ذلك بقوله تعالى ( كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ) وما علموا ان كلما لعموم الفعل لا لدوام بوته فثبت قطع الرحمة بالكلية في حقهم الا بالأجماع ومالهم نص في ذلك الا انه لما دل النصوص على حرمانهم ابداً عن الرحمة العظمى والجليل القدر عند الله والنعمة العظمى والنافعة الكبرى وهي نعيم الجنان فلا رحمة عندهم في الدار الآخرة اصلاً غير

ذلك وكل ما عدا ذلك عذاب محض غير الاعراف وما جاز عند اهل الفناء من الرحمة الممتزجة بالعذاب ليس بشيء من الرحمة عندهم على انه من اى شيء صرقيم ان الاجماع وقع على نفي ما جاز عند اهل الله لا بد من البيان فيجاز وقوع الاجماع على ما دل عليه النصوص بدون سب كل غاية انهم لم يتعرضوا لجوازه ولا عدم جوازه فيجاز ان يدخل تحت الاجماع وان لا يدخل بل التفويض والتوقف في ذلك اولى وانسب من اهل الفناء الى الاجماع لان حكمهم على حسب علمهم ولا يتعاق علمهم بما في العذاب بدون نص حتى تعاق حكمهم بالنفي او الاثبات الى ما في لب العذاب اذ كل نص عندهم لا يدل الا على بقاء ظاهر العذاب ولا يلزم منه الدلالة على ما في العذاب فلا حكم لهم في باطن العذاب اصلا بحسب النصوص وان قاتم اجتماعوا على ذلك برأيهم او بالنص هات البرهان على ذلك من النقل او العقل فلا يتوهم ان هذا المعنى تكام منهم من عند انفسهم بل اخذوا الرحمة عن بعض النصوص وهو قوله سبقت رحمتي غضبي ورحمتي وسعت كل شيء وغير ذلك من النصوص الدالة على سمول الرحمة واخذوا عن بعض النصوص بقاء العذاب عليهم فجوزوا والرحمة الممتزجة من العذاب ابقاء لحكم النصوص اذ لا يترك حكم الله من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا وعاملا بقوله تعالى ( اعطى كل ذي حق حقه ) فمنهاية علم العلماء بالله في مثل ذلك التوقف ونفويض الامر كما توقف الشيخ صاحب الكتاب رضى الله عنه في حق فرعون وفوقه امره الى الله وقال ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق الى شقائه فراعى الشيخ جانب الاجماع لان الاجماع كما كان حجة عند اهل الظاهر كذلك حجة لاهل الله سواء كان بالنص او بدونه فاذا عرفت هذا فاعلم ان اهل الله الذين انكشف اهم اسرار النصوص الالهية في مثل هذه المسائل اذا نظروا الى النصوص ببسطون ويرجون رحمة الله واذا نظروا الى الاجماع خافوا عتاب الله هكذا حالهم الى آخر عمرهم فعلمهم هذا يعطى الحيرة والتوقف وتفويض الامر الى الله وهو مقام الاعراف وعلى الاعراف رجال فهم ثابتون في هذا المقام الا على والاشرف فكان ثبوتهم بين هذه



النصوص والاجماع وهو عين ما ذهب اليه جميع الملل الاسلامية من انه المؤمن بين الخوف والرجاء فلا يكذبون النصوص ولا الاجماع بل يصدقون ويجمعون بينهما كيف فان قوله لا يقطع ان يكون لهم نعيم مابين لا يدل الا على احتمال الوقوع لا على تحقق الوقوع والرجاء يتحقق بمجرد احتمال وقوع الوعد فليس في كلامهم في هذه المسئلة دلالة على تحقق وقوع الرحمة ولو ممتزجة بل على جواز الوقوع فكما ان المؤمن في حالة الرجاء لا يكذب النصوص الواردة في الوعيد وفي حالة الخوف لا يكذب النصوص الواردة في الوعد وكذلك اهل الفناء فامسئلتنا هذه الا وهى عين ذلك ولا تحمل عليه اى على الشيخ ما لا تحمل عبارته بل كل ما نقوله من مدلولات كلامه ومقصوده وليس مقصوده من اراد هذه المسئلة التحقيق دلالة النصوص في هذا الباب فان اكثر الناس لا يعلمون مثل ما علمه فثبت قطع الرحمة عنده بالكلية الا بالاجماع واما النصوص فلا تدل الا على قطع نوع من الرحمة وهو نعيم الجنان فقد رفع الحجاب بذلك التحقيق عن وجوه المعانى لاهل الانصاف وهذا التطبيق والتوجيه على مراده مما لم يهتد به احد من قبلى والله الهادى الى صراط مستقيم وما ذلك الكتاب الا كرامة منه لذلك رد البعض وقبل البعض وذلك من خصائص المعجزة والكرامة شعبة منها الا ان منهم من رده لغير اهله واجازه لاهله فله وجه ظاهر مطابق للواقع ومنهم من رده وبالع في رده بالابطال والاحراق فله وجه صحيح ايضا فان الفتوى لا يكون عن جهل لانه هو الحكم على ما ينتهى اليه علم المفتى من الحق والباطل فان الحكم فى حق الشئ بالحق او الباطل تابع بعلم المفتى لا على ما كان عليه نفس ذلك الشئ فى الواقع فلا يكلف الا بالجهد على قدر طاقته البشرية بحيث لا يكون مقصراً فى جهده فى حكم شئ كالمصلى المتحرى نحو القبلة ولا يكلف بالاطلاع على حقيقة الامر فان ذلك ليس فى وسع كل احد فكان مثاباً وما جوراً بعمل ما يجب عليه من حفظ السريعة المطهرة ولا يتعلق به لسان الذم شرعاً وحقيقة بل هذا عند اهل الله بل عند صاحب الكتاب اكمل الناس

في مقام الشرع لظهور غاية الشرع بكماله منه فكان الاحراق في حق الكتاب  
وان كان ظمأ اولي من ان لا بطامع ويعمل به فاستحق بذلك عند اهل التحقيق  
لسان المدح فلا ينبغي للمساكين ان يظنوا السوء بالعلماء في مثل ذلك فان ظهور  
هذه الافعال منهم لا يكون الا عن كمال انهم في مرتبتهم اقتضت صدور ذلك  
لا عن نقصهم فمن ظن السوء منا فليس ذلك الا عن جهالة وقصوره في طريق  
التصوف ابها المحب استمع من لسان الفقير فائدة جديدة جارية وهي انه لما قال الله  
تعالى ﴿للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها  
ويسفك الدماء﴾ انضمت هذه المنازعة الى عملة آدم فارت في وجوده فكان آدم  
حاملا لها فخرجت من ذريته ثلاثة طوائف خليفة عن الحق والملائكة معاً وهم  
الانبياء والمرسلون وخليفة عن الحق وهم اولياء الله ومن كان في طريقهم  
وخليفة عن الملائكة فمقام الاولياء العفة والستر والنظر الى جهة الكمال فافعل  
الحق بادم ولا يسطرون الى جهة القصور بل كل شيء تام ينظرهم اعلمهم ان الله  
تعالى قبل آدم واوحى له ولم رد قول الملائكة في حقه مع علمه بمعيان آدم  
ولم ينظر الى قصورهم بل نظر الى جهة كماله وقبل من كل شيء ثم  
اوجدهم وقال في حوائجهم ﴿اني اعلم ما لا تعلمون﴾ يعني ان ما فاتهم في حبه صدق  
لكنه اني اعلم منه غسر ذلك من الكمال ولو علم ما اعلم لم يازعني فلما علم  
الملائكة ما علم الله بتمام الاسماء ارتفع نزاعهم فقالوا ﴿لا علم الا ما علمنا﴾ فهذا  
هو مقام اهل الله خلافة عن الحق واما خليفة الملائكة فهم علماء الشريعة  
وائمة الدين فان مراد الملائكة بقوله ﴿اتجعل فيها﴾ بتدبير الحق ونزله عما  
لا يابق بجناب عزه من الافساد وسفك الدماء وغير ذلك من المناهي الشرعية  
لذلك قالوا ﴿نحن نسبح بحمده ونقدس له﴾ يعني لا يابق محضرتك الا التسبيح  
والتقديس فاقامهم الله في مقام التقديس مقام الملائكة فسبحوا وقد سوا الحق  
بحسب علمهم عن كل ما يليق به تسبيحهم وتقديسهم وان لم يعلموا مرتبتهم فاذا  
علموا ما علم اهل الله ارتفع نزاعهم اعلمهم علماً وراء علمهم الذي انكروه قبل  
ذلك لحصرهم العلم على علمهم فما كان نزاعهم في التحقيق الا طالب العلم عن



اهله وان كانوا لا يشعرون بذلك فالنزاع ينشأ من عدم علمهم بحقيقة العلم  
 فاذا علموا سلموا كالملائكة عند علمهم من آدم بما علم الله منه كما ان الملائكة ليس  
 مرادهم المنازعة مع الحق بل طلب العلم بحكمة الخلافة مع التقديس جناب  
 الحق فاذا كان العلماء خائفة الملائكة وجب تعظيمهم كالملائكة بل هم احق بالتعظيم  
 من الملائكة فهم البشر الملك والملك ملك وحده فانهم حجة واضحة لله تعالى  
 في الارض عامة الحكم لجميع الناس وليس كذلك اهل الحق فانهم حجة  
 مخصوصة لطائفة مخصوصة وكما ينهما الا فتعظموهم على اى حال كانوا  
 من الاقرار والانكار فان انكارهم بعض افعال الفقراء واقوالهم واحوالهم  
 عين تنزيههم الحق وتقديسهم عما لا يابق به اقتضت غيرة الحق بحسب  
 مقسامهم صدورهم منهم فتعظيمهم تعظيم الحق والملائكة وتعظيم الانبياء فانهم  
 كانبياء بنى اسرائيل وورثة الانبياء فهم حملوا على ظهورهم ما لا تحمله السموات  
 والارض وما قدر احد حق قدرهم الا من علم الله من لدنه علماً فلا يصح  
 المعارضة والمنازعة معهم فى شئ قالوا جب علينا فيما اشكل عاينهم من كلام  
 اهل الفناء التطبيق الشرعى فان علم اهل الله المسمى بالعلم الباطن من مدلولات  
 ما دل على العلم المسمى بالعلم الظاهر والاول عين الثانى بالذات فهو مستفاد  
 من وجوه الشرع لكن لا يفهمه كل احد بل يفهم من تنور عقله بالنور  
 الالهى فمن ذهب الى انه مغاير بالذات لا يمكن التطبيق الشرعى بحيث يسلم  
 ويقبل عند الشرع بحسن القبول فقد اخطأ

### فصل فى حكمة فتوحه فى كلمة صالحة

(فصل حكمة فتوحه) اى خلاصة العلوم المنسوبة الى الفتوح مودعة (فى كلمة  
 صالحة) اى فى روح هذا النبى القم حصول شئ عن النبى الذى لم يتوقع  
 حصوله عن ذلك الشئ كناية صالح عليه السلام فان الحيل لم يتوقع خروج  
 الامة منه فقد اقم فخرج منه الناقة معجزته عليه السلام ولكون صالح عليه السلام

مظهر الاسم الفتح اقترح له الحيل وخرجت منه النساقه اورد الحكمة  
 الفتوحه في كلمة صالحه وبين الفتوح الغيبية فيها فقال (من الآيات) خبر (آيات  
 الركائب\*) مبتدأ وانشافه الآيات الى الركائب اضافة عام الى خاص من وجه  
 الركائب جمع ركيبة اى ومن جملة المعجزات الدالة على صدق الانبياء\* معجزات  
 الركائب كالبراق لمحمد والنساقه لصالح عليهما السلام فكل آيات ليست  
 بركائب وكذا كل الركائب ليست بآيات وان كان المراد بالركائب هنا نفس  
 الآيات وهى البراق والنساقه امكنه صح الانساقه من حيث مغايرتهما بحسب  
 المفهوم بالعموم والخصوص من وجه (وذلك) اى كون الركائب من الآيات  
 (لاختلاف فى المذاهب) اى بان كان بعضها ذاهبا الى الحق وبعضها الى برارى  
 عالم الظلمات والركائب قابلة للذهاب الى كل منهما وموسلة لراكب الى مقتصوده  
 من حق او غيره وهى جمع مذهب وهو الطريق فكما ان المراكب السورية  
 يركب البعض عايتها ويقطع بها المنازل لاوصول الى مراداته النفسانية مما  
 لايرضى الله عنه والبعض الآخر لاوصول الى امرالله كذلك الركائب  
 الحقيقية وهى سورة النفس الحيوانية التى هى مراكب النفوس الناطقة  
 فان بعض النفوس يركب عليها لتحصيل الكمالات الآتية ويستخدمها  
 فى طريق الحق بامرالحق واراادته لا بارادة انفسهم فيحصل لهم العلم من عندالله  
 ويعلم به الاشياء على ماهى عليه والبعض الآخر يستعملها بارادة انفسهم  
 على مقتضى عقولهم ويستخدمها فى ترتيب المقدمات المعلومة لاوصول  
 الى المجهولات وبين هذين الطائفتين بقوله (فمنهم) اى واذا كان المذاهب  
 مختلفة فمن عبادالله (قائمون بها) اى اقاموا مراكبها وهى سورة النفوس  
 الحيوانية فى طريق الحق وطاعته (بحق) اى بامرحق لا بامرانفسهم (ومنهم  
 قاطعون بها) اى بتلك المراكب (السباسب) اى محارى عالم الاجسام التى  
 تاهوا فيها ولم يخرجوا عنها (فاما القائمون فاهل عين) وشهودهم الواصلون  
 حقيقة العلم والمخلصون عن ظلمات الجهل وهم اهل الكشف واليقين



( واما القاطعون هم الجنائب \* ) اى البعداء عن معرفة الحق واذا استدلوا بنظرهم الفكرى من الاثر الى المؤثر لكنهم محجوبون عن حقيقة العلم وهم اهل النظر والاستدلال حذف الفاء من فهم لضرورة الشعر ( وكل منهم ) اى وكل واحد من القائمين والقاطعين ( يأتية منه \* ) اى من الحق ( فتوح غيوبه ) اى غيوب الحق ( من كل جانب \* ) اى من جانب ربهم الخاص فيكون لكل واحد منهم جانب خاص يأتية غيوبه من الحق من جانبه لا من جانب آخر فكان كل فى قوله من كل جانب تصرف الى روحانى وجسمانى \* ولما كانت الفتوح حاصلة من مفاتيح الغيب التى هى سبب الایجاد وكان وجود العالم من الفتوح الغيبية شرع فى بيان الامر الایجادى وكيفيته بقوله ( أعلم ) ولما كان هذه المسئلة من المسائل الغامضة طاب من الله للسالكين التوفيق فقال ( وفقك الله ان الامر ) الایجادى ( مبنى فى نفسه على الفردية ولها ) خبر ( التايث ) مبتدأ قدم الخبر لاختصاص التايث بالفردية ( فهى ) اى الفردية حاصلة ( من التايث فصاعدا ) كالتحسة والسبعة وغيرها ( فالثلاثة اول الافراد وعن هذه الحضرة الالهية ) اى الحضرة الفردية الاولى وهى الفردية الثانية التى سنذكرها تفصيلا ( وجد العالم فقال تعالى ) اى قالدليل على ان وجود العالم عن الحضرة الفردية الالهية قوله تعالى ( انما قولنا ) اى امرنا ( لشيء اذا اردناه ) اى اذا اردنا وجوده فى الخارج ( ان نقول له ) اى ان نخطب له بقولنا ( كن فيكون ) ذلك الشئ بلامهلة وتراخ عن قولنا كن ( فهذه ) الفردية النائية ( ذات ذات ارادة وقول فلولاهذه الذات ) وهى ذات الحق ( وارادتها ) اى وارادة الذات ( وهى ) اى الارادة ( نسبة التوجه ) اى توجه الذات ( بالتخصيص لتكوين امر ما ثم لولا قوله عندهذا التوجه كن لذلك الشئ ما كان ذلك الشئ ) اى لو لم يكن هذه الثلاثة لم يكن ذلك الشئ \* ولما بين الفردية التى من جهة العلة شرع فى بيان الفردية التى من جهة المعلول فقال ( ثم ظهرت الفردية النائية ايضا فى ذلك الشئ ) الكائن ( وبها صح ) اى وبسبب الفردية الظاهرة ( من جهته ) اى من جهة ذلك الشئ ( صح تكوينه ) اى صح ان

يجعل ذلك الشيء مكوناً (و) صيح (اتصافه) اى اتصاف ذلك الشيء بالمأمور بقول  
 كن (بالوجود وهو) اى فردية الشيء ذكر الضمير باعتبار الشيء (شيئته وسماعه  
 وامثاله امره مكونه بالايجاد فقابل ثلثة) التى من طرف المملول (ثالثه) التى من  
 طرف العلة (ذاته) اى ذات ذلك الشيء (الثابتة فى حال عدمها فى موازنة) اى  
 مقابلة (ذات موجدتها وسماعه فى موازنة ارادة موجدته وقبه له بالامثال  
 لما امره) موجدته (بهمس التكوين) بيان لما (فى موازنة قوله كن فكان هو) اى  
 فوجد ذلك الشيء بهاتين الفرديتين الثلاثيتين (فنسب) الحق (التكوين اليه)  
 اى الى الشيء الممكن فى قوله كن فيكون (فلو لانه فى قونه التكوين من نفسه)  
 اى فلو لم يكن التكوين حاصلًا بالفيض الاقدس فى قوة نفس ذلك الشيء (عند  
 هذا القول) وهو قول كن (ما تكون) ويوجد ذلك الشيء عند سماع ذلك  
 القول من الله تعالى فاذا كان الامر كذلك (فما اوجد هذا الشيء بعد ان لم يكن  
 عند الامر بالتكوين الانفسه) فلا ينسب الاججاد الا الى نفس ذلك الشيء نعم  
 ينسب الى الحق لكونه امراً بالتكوين فكان اسناد الاججاد الى الحق مجازاً  
 وفى المد حقيقة (فانبت الحق تعالى ان التكوين لاشئ نفسه) مجرى نفسه تأكيد  
 لاشئ (الالحق والذى للحق فيه) اى فى التكوين (امره) اى امر الحق لاشئ  
 بكن (خاصة وكذا) اى وكذا خاره عن نفسه فى قوله تعالى انما قوا لنا الحق (اخبر  
 عن نفسه فى قوله انما امرنا لاشئ اذا اردناه ان نقول له ان قواه ن فاسب  
 التكوين) بالنص الا اهى (النفس الشئ) اى الى نفس الشئ (عن امر الله)  
 متعلق بنسب فالحق امر بالتكوين والعبد فاعله (وهو الصادق فى قوله وهذا)  
 اى كون التكوين صفة لنفس الشئ لالحق (هو المفعول فى نفس الامر) اى  
 لا استحالة فيه عند العقل فلا يحتاج النصوص الواردة فى حقه الى التأويل  
 ولايضاح هذا الامر المعقول اورد مثلاً فى الخارج فقال (كما يقول الامير الذى  
 يخاف فلا يعصى) ميزان للمفعول (لعبدته قم فيقوم العبد امثالاً لامر سيده  
 فليس للسيد فى قيام هذا العبد سوى امره له بالقيام والقيام من فعل العبد



لا من فعل السيد) فكان التكوين من فعل العبد المأمور بكن لا من فعل الحق  
 وإنما كان هذا هو الامر المعقول في نفسه اذ يجوز أن الله اعطى لذلك الشيء  
 وجوداً مغايراً لهذا الوجود وبه سمع كلام الحق وامثل امره كما في ذرية آدم  
 عليه السلام حين قال أأست ربكم فسمعوا كلامه وامثلوا امره وقالوا بلى من  
 قيل هذا الوجود (فقام اصل التكوين على التثليث اى) حصل (من الثلاثة  
 من الجانبين من جانب الحق ومن جانب الخلق) \* ولما بين كيفية الایجاد  
 في الاعيان شرع في بيان الایجاد في المعاني لكونها من الفتح فقال  
 (ثم سرى ذلك) التثليث (في ايجاد المعاني) وهي النتائج (بالادلة) يتعاقب بايجاد  
 (فلا بد من الدليل) اى في الدليل (ان يكون مركباً من ثلاثة) موضوع النتيجة  
 ومحمولها والحد الاوسط وهي اجزاء مادية له (على نظام مخصوص) متعاقب  
 بمركبها وهو جزئى صوري له (وشرط مخصوص) وهو ان يكون الصغرى موجبة  
 والكبرى كلية في الشكل الاول (وحيث) اى فحين تحقق هذه المذكورات في الدليل  
 (يتبع) الدليل (من ذلك) اى من اجل تركبه من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط  
 مخصوص (وهو) اى النظام المخصوص او تركب الدليل من ثلاثة (ان يركب الناظر  
 دايلاً من مقدمتين كل مقدمة) اى كل واحد منها (تحتوى) اى تشمل (على مفردين)  
 موضوع ومحمول (فيكون اربعة واحد من هذه الاربعة يتكرر في المقدمتين  
 ليربط احدهما بالآخرى) ولايضاح هذا الامر المعقول ذكر مثلاً في  
 الامور العينية بقوله (كالنكاح) فان النكاح قائم على ثلاثة اركان زوج وزوجة  
 وولي عاقد والشهود شروط (فيكون) اى فيوجد (فيه ثلاثة لا غير لتكرار  
 الواحد فيهما فيكون) اى فيوجد (المطلوب اذا وقع هذا الترتيب على هذا  
 الوجه المخصوص وهو) اى الوجه المخصوص (ربط احدى المقدمتين  
 بالآخرى بتكرار ذلك الواحد المفرد) على صفة اسم الماعل اى الواحد  
 الذى يجعل الدليل بتكراره فرداً (الذى به) اى بسبب ذلك الفرد (صح التثليث)  
 اى كان الدليل ثلاثة (والشرط المخصوص) هو (ان يكون الحكم) اى

المحكوم به في النتيجة ( اعم من العلة ) كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جسم  
فالجسم هو المحكوم به واعم من العلة وهو الحيوان (او مساويا لها) كقولنا الانسان  
حيوان وكل حيوان حساس فالانسان حساس والحساس هو المحكوم به ومساو  
للعلة وهو الحيوان ( وحينئذ ) اى وحين تحقق الشرط المخصوص ( يصدق )  
اى ينتج القياس نتيجة صادقة ( وان لم يكن كذلك ) اما بانتفاء النظم والشرط معاً  
او بانتفاء احدهما ( فانه ) اى الشان ( ينتج ) الدليل ( نتيجة غير صادقة وهذا )  
اى كون الدليل منتجاً نتيجة غير صادقة ( موجود في العالم ) عالم الشهادة ( مثل  
اضافة الافعال الى العبد معرفة عن نسبتها الى الله ) وهذا تعريض للمعتزلى  
ومن تابعهم فانهم قالوا العبد خالق لافعاله ( او اضافة التكوين الذى نحن بسدده  
الى الله مطلقاً ) من غير مدخل للعبد فيه هذا تعريض لبعض اهل النظر من  
اهل السنة فانهم قالوا التكوين صفة لله ( والحق ما اضافه الا الى الشئ الذى  
قيل له كن ) فلا ينتج قياس الفريقين الا نتيجة غير صادقة اذ افعال العباد منسوبة  
الى الله من وجه والى العبد من وجه وكذا التكوين منسوب الى الله من وجه  
وهو الامر والى العبد من وجه وهو التكوين فاضافة التكوين الى الله مطلقاً  
غير صادقة وكذا اضافة الافعال الى العبد مطلقاً غير صادقة ٦ ولما بين حقيقة  
القياس الصحيح واحواله اورد مثلاً لزيادة الانكشاف ( ومثاله ) اى مثال الدال  
المنتج نتيجة صادقة ( اذا اردنا ان ندل ان وجود العالم عن سبب فيقول كل حادث  
فله سبب فمعنى الحادث والسبب ثم نقول في المقدمة الاخرى والعالم حادث  
فتكرر الحادث في المقدمتين والثالث قولنا العالم فاتبع ان العالم له سبب ) وهو نتيجة  
صادقة لكون الدليل على نظام مخصوص وشرط مخصوص ( فظهر في النتيجة  
ما ذكر في المقدمة الواحدة وهو السبب ) وهو قوله فله سبب ( فالوجه الخاص )  
وهو قوله على نظام مخصوص ( هو تكرار الحادث والشرط الخاص هو  
عموم العلة لان العلة في وجود الحادث السبب ) في قوله فله سبب ( وهو ) اى  
السبب ( عام في حدوث العالم من الله اعني ) بقولى وهو عام ( الحكم ) اى المحكوم به



وهو فله سبب ( فتحكم على كل حادث ان له سببا سواء كان ذلك السبب مساويا للحكم ) اى للمحكوم عليه وهو كل حادث كما اذا اردنا بالحادث معنى عاما فى الحدوث الذاتى والزمانى فحينئذ يساوى المحكوم به وهو فله سبب للمحكوم عليه وهو كل حادث ( او يكون الحكم ) اى المحكوم به ( اعم منه ) اى من المحكوم عليه كما اذا اردنا بالحادث حدوثا زمانيا فحينئذ يكون محمول الكبرى وهو فله سبب اعم من موضوعه وهو كل حادث فايما كان ( فيدخل ) المحكوم عليه ( تحت حكمه ) اى تحت حكم المحكوم به ( فتصدق النتيجة ) وهو ان العالم له سبب ( فهذا ) اى ايجاد المعانى ( ايضا ) اى كايجاد الاعيان قام على التثليث فهذا مبتدأ خبره محذوف للعلم به وهو قام على التثليث ( قد ظهر ) لك بالبيان ( حكم التثليث فى ايجاد المعانى التى تقتص ) اى تكتسب ( بالادلة ) فاذا كان اصل التكوين مطلقا عينا كان او معنى التثليث ( فاصل الكون ) الذى حصل من التكوين ( التثليث ولهذا ) اى ولاجل كون اصل الكون التثليث ( كانت حكمة صالح عليه السلام التى اظهرها الله قوله فى تأخير اخذ قومه ) متعلق بكانت ( ثلثة ايام ) منصوب بالتأخير ( وعدا غير مكذوب ) خبر كانت ( فاتج ) هذا التثليث وهو ثلثة ايام ( صدقا ) اى نتيجة صادقة ( وهى ) اى النتيجة الصادقة ( الصيحة التى اهلكهم الله بها ) اى بهذه الصيحة كما اخبر الله عن هلاكهم بقوله ( فاصبحوا فى دارهم جائمين ) اى هالكين ( فاول يوم من الثلثة اصفرت وجوه القوم وفى الثانى احمرت وفى الثالث اسودت فلما كملت الثلثة صح الاستعداد ) بالنتيجة وهى الهلاك ( فظهر كون ) اى وجود ( الفساد فيهم ) بالتثليث ( فسمى ذلك الظهور ) اى الوجود ( هلاكا ) لخروجهم عن الوجود والشهادى ودخولهم فى الوجود البرزخى فهو كون فى الحقيقة لاهلاكه فقام اصل الكون فى ذلك ايضا على التثليث ( فكان اصفرار وجوه الاشقياء فى موازنة ) اى فى مقابلة ( اصفرار وجوه السعداء فى قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة من السفور

وهو الظهور كما كان الاصفرار في اول يوم ظهور علامة الشقاء في قوم صالح  
عاليه السلام ثم جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تعالى في السعداء ضاحكة  
فان الضحك من الاسباب المولدة للاحمرار الوجوه فهي في السعداء احمرار  
الوجنات ثم جعل في موازنة تغيير بشرة الاشقياء بالسواد قوله تعالى  
مستبشرة ( والمقصود قام دخول السعداء في الجنة وهو الكون على التايث  
الحاصل في بشرتهم من علامة السعادة وقام دخول الاشقياء في النار  
وهو الكون على التايث الحاصل في بشرتهم من علامة الشقاء ( وهو ) اي  
الوجه المستبشر ( ما ) اي الذي ( اثر السرور في بشرتهم ) اي في بشرة  
السعداء ( كما اثر السواد في بشرة الاشقياء ولهذا ) اي ولاجل التأثير الحاصل  
في بشرة الفريقين ( قال تعالى في ) حق ( الفريقين بالبشرى اي بقول لهم  
قولا يؤثر في بشرتهم ) اي يؤثر هذا القول في بشرة كل من الفريقين ( فعدل )  
العبد ( بها ) اي بسبب هذه البشري ( الى لون لم يكن البشرة تتصف به )  
اي بهذا اللون ( قبل هذا ) اللون ( فقال في حق السعداء ببشرهم واهم رحمة  
منه ورضوان وقال في حق الاشقياء ببشرهم بعذاب الم فآثر في بشرة كل  
طائفة ما حصل في نفوسهم من اثر هذا الكلام فما ظهر ما بهم في خلواهم  
الاحكم ما استقر في بواطنهم من المفهوم ) من مفهوم الكلام ( فما اثر فيهم  
سواهم ) بل اثر فيهم انفسهم ( كما لم يكن التكوين الا منهم فلهذا الحجج البالغة )  
فا ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون باستحقاقهم بما لا يلائم غرضهم  
( فمن فهم هذه الحكمة وقررها في نفسه وجعلها مشهودة له اراح نفسه  
من التعاق بغيره وعلم انه لا يؤتى عايه بخير ولا بشر الا منه واعنى بالخير ما يوافق  
غرضه ويلائم طبعه ومزاجه واعنى بالشر ما لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه  
ولا مزاجه ويقم صاحب هذا الشهود ) قوله ( معاذير الموجودات كلها ) مفعول  
يقيم قوله ( عنهم ) اي عن الموجودات يتعلق بيقم ( وان ) وصل ( لم يعتذروا  
ويعلم ) صاحب هذا الشهود ( انه منه ) اي من نفسه يتعلق بقوله ( كان كل



ما هو فيه ) اى فى نفسه ( كما ذكرناه اولاً فى ان العلم تابع للمعلوم فيقول لنفسه  
( اذا جاءه ما لا يوافق غرضه ) قوله ( يداك او كتنا ) اى كسبتنا ( وفوك قنخ ) مقول  
القول وهو مثل مشهور ( والله يقول الحق وهو يهتدى السبيل )

### فصل فى حكمة قلبية فى كلمة شعبية

( فى حكمة قلبية ) اى العلوم المنسوبة الى قلوب الحق فى الصور مودعة ( فى كلمة  
شعبية ) اى فى روح هذا النبي صلى الله عليه وسلم ( اعلم ان القاب اعنى قلب  
العارف بالله ) لان قاب غيره ليس قلباً واسعاً فلا يعتبر عند اهل التحقيق  
( هو ) صادر ( من رحمة الله تعالى وهو اوسع منها فانه وسع الحق جل جلاله )  
كما قال ما وسعنى ارضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن التقي النقي  
( ورحمته لاتسعه ) اذ لا يقال بلسان العموم انه مرحوم و ( هذا ) اى عدم كون  
الرحمة واسعة للحق ( لسان عموم من باب الاشارة فان الحق راحم ليس  
بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه ) عندهم ( واما الاشارة من لسان الخصوص  
فان الحق وصف نفسه ) بلسان نبيه ( بالنفس ) بفتح الفاء وهو قوله عليه السلام  
( انا لا اجد نفس الرحمن من قبل الجن ) ( وهو ) مأخوذ ( من التنفيس وان الاسماء  
الالهية ) بحسب الاحدية ( عين المسمى ) اى عين ذات الحق ( وليس ذلك  
المسمى الا هو ) اى عين الحق فلم يكن الاسماء كلها الا عين الحق ( واما طلبة  
ما ) اى الذى ( تعطيه ) اى تعطى الاسماء الالهية للحق ( من الحقائق ) بيان لما  
( وليست الحقائق التى تطلبها الاسماء ) من الحق تعالى ( الا العالم ) فاذا كان  
الامر كذلك ( فالالوهية ) وهى اسم لمرتبة جامعة لاسماء الذات والصفات  
والافعال كلها ( تطلب المألوه ) وهو اسم للعالم من حيث الوجود فكان العالم  
من حيث المألوهية مظهراً لذات الحق مع جميع لوازمه من الصفات والافعال  
اذ وجود العالم عارض لذاته وماهية فكان مظهراً لذات الحق مع جميع  
لوازمه من الصفات والافعال ( والربوبية ) وهو اسم للحضرة الجامعة  
لاسماء الصفات والافعال فقط ( تطلب المربوب ) وهى اسم للعالم

من حيث الوجود مع الصفات التي تلحقه بعد الوجود فكان العالم من حيث الصفة الربوبية مظهراً لاسم الصفات وهو الرب وقد اشار الى اتحادها من بعد بقوله قول ما (والا) اي وان لم تطلب الالهية المألوه والربوبية المربوب لا يكون شيء من المألوه والمربوب وجوداً فاذالم يكن شيء منهما موجوداً لا يتحقق بشيء من الالهية والربوبية فاذا كان يتحقق الالهية والربوبية لكولهما من الامور الاضافية كالابوة والبنوة موقوفاً على وجود المساء والمربوب (فلا عين) اي فلا يتحقق (لها) للالهية او الربوبية (الابه) اي بالمألوه او المربوب او بالعالم (وجوداً او تقديرأ) اي سواء كان العالم موجوداً بالفعل او مقدر الوجود (والحق من حيث ذاته غنى عن العالمين والربوبية ما) اي ايس (لها هذا الحكم) اي حكم الغنى عن العالمين وكذلك الالهية (فبقى الامر) اي الشأن الآمى (بين ما نطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف الاعين هذه الذات) وان كانت غيرها من وجه فكانت الذات مستحقة بالغنى عن العالم من حيث الاحدية ومستحقة بالافتقار اليه من حيث الربوبية (فلما امارض الامر) الآلهى (بحكم النسب) اي بحكم الاسماء باقتضاء بعضها العلقاً وبعضها قهراً (ورد في الخبر ما وصف الحق به نفسه) قوله (من الشفقة على عباده) بيان لما هو قوله تعالى (والله رؤوف بالعباد) اذ ربوبيته يتحقق بهم فكانت الربوبية اول صفة تطلب من الله وجود العالم ثم الاسماء الآهية (قاول ما) اي قاول شيء (نفس) الحق (عن الربوبية) لانها اول شيء طلب وجود العالم فتفس عنها اول دفعاً للكرب فشبّه بنفس الانسان لان المتفس ما تنفس الا لازالة الكرب فكان المتفس مرحوماً لوجده الراحة بالنفس فكان الحق مرحوماً بنفسه وهو ايجاد العالم تشبيهاً لا تحقيقاً قاول مبتدأ وخبره عن الربوبية (بنفسه) يتعاق بنفس اي نفس بسبب نفسه (المنسوب الى الرحمن بايجاده العالم) اي هذا النفس الذي نفس به الحق عن الربوبية منسوب الى الرحمن بسبب ايجاد الحق العالم قوله



(بإيجاده) يتعلق بنفس (الذى تطلبه الربوبية عن الله بحقيقتها) أى بحسب اقتضاها الذاتى كما ان استغناء الحق بحسب ذاته وحقيقته كذلك طلب الربوبية بحسب حقيقتها فلما نفس الحق عنها ظهر آثارها فزال الكرب عنها بظهور آثارها يعنى لو لم يظهر آثارها لتجد الكرب فظهر الله آثارها لتلا تجد الكرب المحال فى حقه تعالى واسمائه (وجميع) يجوز أن يعطف على الربوبية المجرورة أى نفس عن الربوبية وعن جميع (الاسماء الآلهية) ويجوز أن يعطف على الربوبية المرفوعة أى وتطلبه جميع الاسماء الآلهية وكلاهما حسن لكن يدل على ان المراد هو الوجه الاول قوله فى الفصل العيسوى العالم ظهر فى نفس الرحمان الذى نفس الله به عن الاسماء الآلهية (ثبت من هذا الوجه) وهو اعتباره من حيث الاسماء والصفات (أن رحمته وسعت كل شئ) اسماً كان او عيناً (فوسعت الحق) لانه عين الاسماء من وجه فكان الحق مرحوماً من حيث الاسماء وليس مرحوماً بحسب الذات ثبت بلسان الخصوص ان الحق كان راحماً ومرحوماً بهذا الوجه فعلى لسان الخصوص (فهى) أى الرحمة (أوسع من القلب) لتحولها القلب والحق من حيث اسمائه والقلب لا يسع نفسه (او مساوية له فى السعة) باعتبار أن القلب يسع نفسه من حيث الاحاطة العلمية (هذا مضى) أى تم الكلام فى القلب والرحمة وسعتهما (ثم ليعلم ان الحق تعالى كما ثبت فى الخبر الصحيح يتحول فى الصور عند التجلى) لاهل الخسر فى يوم القيمة (و) لتعلم (ان الحق) تعالى (اذا وسعه القلب لا يسعه) أى لا يسع القلب (معه) أى مع الحق (غيره) أى غير الحق (من المخلوقات) ببيان لغير الحق (فكانه يملأه) أى فكان الحق يملأ القلب (ومعنى هذا) القول (انه) أى القلب (اذا نظر الى الحق عند تجليه له لا يمكن) للقلب (معه) أى مع نظره الى الحق (ان ينظر) معه (الى غيره) لغيوبة الغير عن نظره بسبب نظره الى الحق عند تجلى الحق فلا يمنع ذلك التجلى وجود الغير مع الحق فى القلب وانما يمنع نظره الى الغير فكانت الغيرية مسلوبة فى نظره

لظهور الحق له في كل شيء فانظر الى شيء الا والحق يظهر له فيه وفي الحقيقة  
لا يسع نظر القاب اذا نظر الى الحق مع الحق غير الحق (وقاب المعارف من  
السعة كما) اي مثل الذي (قال ابو يزيد البسطامي لو أن العرش وما حواه)  
اي مع ما اشتمل عابه (مائة الف مرة) اي بحيث لا يعد ولا يحصى  
الا الله (في زاوية من زوايا قاب المعارف ما احس به) لان القاب يسع  
تجليات غير متناهية والعرش وما حواه على اي وجه يفرض يكون متناها  
والقاب الواسع بتجليات غير متناهية غير متناه فكيف ينسب التناهي  
الوجود في زاويته اكون نظر ذلك المعارف الى الحق لا الى الغير  
(وقال الجني في هذا المعنى) اي في معنى ما قال ابو يزيد (ان المحدث  
اذا قرن بالقديم) اي اذا تجلى القديم للمحدث (ما بقي له اثر) من الوجود  
لفناء وجود الحادث عند تجلي الذات القديمة له بالسنة الفدسية وهذا التجلي  
لا يكون الا القاب واسع للقديم (وقاب اسع القديم كيف يحس بالمحدث) قوله  
(وجودا) حال من المحدث (واذا كان الحق بتوابع تجليه للقاب في المصور)  
كما تحول في المصور عند التجلي في الخبر النسخ (فبالضرورة يسع القاب ما يتبقى بمسب  
المصورة التي يقع فيها التجلي الا هي) فيتبع القاب في السعة والانيق بهذا التجلي  
وانما نسع وانيق بها (لانه) اي الشان (لا يفضل من القاب من عن مصورة  
ما يقع فيها التجلي) حتى يسع في القاب غيرها معها فيسعهما فانيق غيرها وانما  
لا يفضل (لان القاب من المعارف او الانسان الكامل منزلة محل من الخاتم من الخاتم  
لا يفضل شيء) عن محل فص الخاتم (بل يكون) الملل (على قدره) اي على  
مقدر النص (وشكله من الاستدارة ان كان الفص مستديرا او من التربع  
والتسديس والتخمين وغير ذلك من الاشكال ان كان الفص مربعا او مسدسا  
او مثنيا او ما كان من الاشكال فان محله من الخاتم يكون مثله) اي مثل الفص  
(لا غير) وفي تشبيه الانسان الكامل حائجة الخاتم اشارة الى ان الوجود دوري  
اي ابتداء من الله واليه ينتهي وفي تشبيه القاب محل الفص اشارة الى ان المقصود



من الانسان القلب لكونه محلاً للتجليات الالهية والتجليات الواقعة فيه بمنزلة  
 النقوش الواقعة في فص الحاتم قم المقصود وهو القلب كاتم المقصود من الحاتم  
 وهو الفص وهذا بالنسبة الى الفيض الاقدس واما بالنسبة الى الفيض المقدس  
 فالامر بالعكس لذلك قال (وهذا) اى ما اشرنا اليه من ان القلب يكون على قدر  
 تجلى الحق (عكس ما تشير اليه الطائفة من ان الحق يتجلى على قدر استعداد  
 العبد وهذا) اى ما اشار اليه الطائفة (ليس كذلك) اى ليس مثل ما اشرنا  
 اليه (فان العبد يظهر للحق على قدر الصورة التى يتجلى له) اى للعبد (فيها)  
 اى في تلك الصورة (الحق) فحينئذ يتبع التجلى للمجلى له فهذا بالنسبة الى  
 الفيض المقدس فالمراد بقوله وهكذا عكس ما تشير الخ اعلام منه باختصاص  
 اظهار هذا المعنى بنفسه رضى الله عنه فكان هذا القول منه متضمناً لدعوى  
 التفرد فان هذا المعنى مع كونه واجب البيان لكونه من اعظم مسائل الفن وهى  
 مسائل التجليات الالهية لم يظهر من احد غيره فاستحق بدعوى التفرد ليوازي  
 هذا المعنى وهو العكس العين في الاهتمام بلا تفرقة مع انهم لم يبينوا ذلك  
 (وتحرير هذه المسئلة) اى مسئلة تجلى الحق للقلب (ان الله تجلى في غيب  
 وتجلي شهادة فمن تجلى الغيب يعطى الاستعداد الذى يكون عليه القاب) فيكون  
 على قدر ذلك التجلى (وهو) اى التجلى النبى (التجلى الذاتى الذى هو الغيب  
 حقيقة) فلا يزال هذا التجلى عن الغيب ابداً فكان هذا التجلى من الاسم الباطن  
 والفيض الاقدس الذى يكون المتجلى له على حسب التجلى (وهو) اى التجلى  
 الذاتى الغيبى (الهوية التى يستحقها بقوله عن نفسه) قوله (هو) راجع الى الحق  
 ذاعل يستحقها اى يستحق الحق تلك الهوية عن ذاته ذذا استحق الحق هذا  
 التجلى لذاته (فلا يزال هو) اى ذلك التجلى (له) اى للحق (دائماً ابداً) فلا يظهر  
 الحق في هذا التجلى للعبد بل يظهر العبد للحق بصورة هذا التجلى فلم ير العبد  
 في التجلى الذاتى الغيبى الحق بل يراه في التجلى الشهودى الذى يترتب على التجلى  
 الاستعدادى واليه اشار بقوله (فاذا حصل له اعنى للقلب هذا الاستعداد)

الحاصل من التجلي الغيبي (تجلى له) أي تجلى الحق للقلب على قدر ذلك الاستعداد (تجلى الشهودي في الشهادة) وهذا التجلي من الاسم الظاهر والفيض المقدس الذي يكون التجلي على حسب المتجلى له وهو ما اشارت اليه الطائفة من ان الحق يتجلى على قدر استعداد العبد (فرآه) أي رأى القلب الحق في صورة ذلك التجلي (فظهر) الحق للقلب (بصورة ما تجلى) الحق (له) أي للقلب (كما ذكرناه فهو له اعطاه) أي القلب او العبد (الاستعداد) من التجلي الغيبي فيكون القلب مستعدا بالتجلى الشهودي (بقوله) أي بدال قوله تعالى (اعطى كل شيء خلقه) اشارة الى اعطاء الاستعداد (ثم هدى) اشارة الى التجلي الشهودي (ثم رفع الحجاب) بسبب التجلي الشهودي (بينه وبين عبده فرآه) أي العبد الحق (في صورة معتقده فهو) أي الحق المارئي له (عين اعتقاده) اذ هو المتجلى له بصورة اعتقاده فارآه الابهافا اذا كان الحق عين اعتقاد العبد (فلا يشهد القاب) في الحقيقة بعين البصيرة (و) لا يشهد (العين) الحسنة (ابدا الاسورة معتقده في) مرآة (الحق) فلا يشهد الحق بل يشهد الحق الاعتقادي وهو صورة نفسه في الحقيقة (فالحق الذي في المعتقده) اسم مفعول (هو الذي وسع القاب صورته وهو) أي الحق الذي وسع القاب صورته (هو الذي تجلى له) أي للقلب بحسب اعتقاده (فيعرفه) أي فيعرف القاب الحق لكون التجلي على حسب ظنه كما قال (انا عند ظن عبدي) فاذا تجلى على خلاف اعتقاده فلا يعرفه بل ينكره (فلا ترى العين) عند التجلي في الآخرة (الا الحق الاعتقادي) أي الحق الثابت في اعتقاده لا غير (ولا خفاء في تنوع الاعتقادات) بحسب الأشخاص الانسانية ولا خفاء في تنوع النجايات بحسب الاعتقادات فمنهم من قيد الحق ومنهم من اطلقه (فمن قيده) أي من قيد الحق وحصره في صورة اعتقاده كما صحب العقول (انكره) اذا تجلى له (في غير ما قيده وافر به فجا قيده به اذا تجلى) له فيما قيده به فهو منكر في صورة غير صورة اعتقاده ومقر في صورة هي عين صورة اعتقاده



(ومن أطلقه) أى أطلق الحق (عن التقييد لم ينكره وأقر له فى كل صورة يتحول) أى يتنوع ويتجلى له (فيها) كاصحاب القلوب من الكمل والعارفين (ويعطيه) أى ويعطى الحق (من نفسه) أى من عند نفسه (قدر) أى عظمة (صورة ما تجلى له فيها الى ما لا يتناهى) فيعظم الحق فى صورة غير متناهية ولا يحصر التعظيم فى صورة غير صورة ويعرفه فى كل صورة ويعبده فيها (فان صورة التجلى ما) أى ليس (لها نهاية) حتى (يقف) المتجلى له (عندها) أى عند تلك الصورة فكما ان التجلى من الله ماله نهاية (وكذلك العلم بالله ما) أى ليس (له غاية فى العارفين) حتى (يقف) العارف (عندها) اذا العلم يتبع التجلى قوله (بل هو العارف) ضمير الشأن قوله (فى كل زمان) متعاقب بقوله (يطالب الزيادة) أى من الله (من العلم به رب زدنى علماً رب زدنى علماً) فالامر الا اهى لا يتناهى من الطرفين) وهو التجلى من طرف الحق والعلم من طرف العارف فلما تكلم فى مقام الكثرة واحوالها رجع الى مقام الوحدة واحوالها فقال (هذا) المذكور (اذا قات الامر حق وخلق) أى اذا نظرت امتيازها وجمعت بين التشبيه والتنزيه فقد اثبت الحق والخلق (واذا نظرت فى قوله تعالى كنت رجله التى يسعى بها ويده التى يبطش بها ولسانه الذى يتكلم به الى غير ذلك من القوى ومحامها) أى المحل (التي هى الاعضاء لم تفرق) بين الحق والخلق (فقلت الامر) أى الموجود (حق كله) هذا ان كان الوجود للحق والعدم مرآة له (او خلق كله) هذا ان كان الوجود للبعد والحق مرآة له فلما ذكر هذا التفصيل اشار الى المقام الاعلى مقام الكمل بقوله (فهو حق بنسبة) أى بوجه (وخلق بنسبة) فلا يحجب العارف بالنظر الى احدهما عن الآخر بل جمع بينهما بنظر واحد (والعين) القابلة لهذه الاعتبارات المختلفة (واحدة) فى ذاته لا يتعدد بقبول الاعتبارات الكثيرة فاذا كان العين وهى حقيقة الوجود واحدة (فعين صورة ما تجلى) أى صورة المتجلى (عين صورة ما قبل ذلك التجلى فهو) أى الحق (المتجلى) بوجه والمتجلى له بوجه وان اختلف الاحكام فى المتجلى

(والتجلى له فانظر ما احجب امر الله من حيث هويته) فانه واحد في حد ذاته لا تعدد ولا كثرة فيه لانه غنى عن العالمين من هذا الوجه (ومن حيث نسبته الى العالم في حقائق اسمائه الحسنى) فانه متكرر بهذا الوجه فلا ينافى وحدة ذاته فانه واحد بالذات كثير بالاسماء فاذا كانت العين واحدة في الامور المتكثرة (\*شعر\* فمن ثمة) اى فى الوجود اوفى العالم استفهام لاولى العقول (ومائه\*) استفهام لغير ذوى العقول (وعين ثمة) اى فى ذوى العقول (هو) اى العين الذى فى ذوى العقول (ثمة\*) اى عين العين الذى فى غير ذوى العقول معناه اخبر وفي عين العقلاء وغير العقلاء اى شئها فى الوجود والحال ان العين الذى فى العقلاء هو العين الذى فى غير العقلاء فليس فى الوجود الا هو لا غير والذى ظهر فى صورة العقلاء فى مرتبة هو الذى ظهر فى صورة غير العقلاء فى مرتبة اخرى فاذا كان كذلك (فمن قد عمه) اى الذى عم العين الى الافراد المخصوصة (خصه\*) اى خص ذلك العين لا غير اذ العام يقتضى خاصاً ليشمله (ومن) قد (خصه) اى جملة خاصات تحت مام (عمه\*) ذلك العين الذى جملة خاصا اذ الخاص يقتضى العام ايضاً لكونهما من الامور المتضائفة التى لا يدرك احدهما بدون الآخر فالعين واحدة ظهرت فى مرتبة بصورة العموم واخرى بصورة الخصوص فالغماز عائدة الى العين باعتبار الوجود او باعتبار الحق (فا) اى فليس (عين سوى عين اقنور عينه ظلمة\*) مع ان النور متضاد للظلمة اذ لا تضاد فى الاشياء من حيث الوجود والحقيقة فان التضاد يقتضى الغير ولا غير بهذا الوجه فلا تضاد (فمن يغفل عن هذا\*) المقام مقام الوحدة (يجد فى نفسه) اى فى قابله (نمة\*) بضم العين المعجمة اى الظلمة وهى حجاب الكثرة (ولا يعرف ما قانا\*) من ان العين واحدة فى حد ذاته وكثيرة بالاسماء والصفات (سوى عدله همة\*) اى الذى لا يقنع بغلواهر العلوم التى تحصل بنظر العقل بل يطلب العلم الذى يحصل عن كشف الهى وهو صاحب قلب كما قال تعالى فى القرآن المجيد



( ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب ) فان كلام الشيخ تحقيق لمعنى القرآن  
 ففي ذلك ايضاً لذكرى لمن كان له قلب وانما اختص الذكرى لمن كان له قلب  
 ( لتقلبه ) اى لتقلب القلب ( في انواع الصور والصفات ) فيعلم ان الحق  
 هو المتجلى في كل صورة ويعبده فيها فيدرك الامر على ما هو عليه ولا يحصره  
 في وصف دون وصف بل يعم جميع انواع الصفات كما هو الامر في نفسه  
 كذلك فالمراد بالذكرى مشاهدة العين الواحدة في صور كثيرة او التذكر  
 مانسيه من مشاهدة الحق بسبب ظهوره في هذه النشأة العنصرية فهذه  
 المشاهدة لا تكون الا لمن له قاب ( ولم يقل الحق لمن كان له عقل فان العقل  
 قيد فيحصر الامر في نعت واحد والحقيقة تأتي الحصر في نفس الامر )  
 فلا يعلم ذوالعقول الامر على ما هو عليه في نفسه ( فما هو ) اى ليس القرآن  
 ( ذكرى لمن كان له عقل ) فان القرآن انزل لبيان ما هو الامر عليه في نفسه  
 والعقل لا يوصل اليه بنظره الفكرى ( وهم ) اى من كان له عقل ( اصحاب  
 الاعتقادات ) الجزئية ( الذين يكفر بعضهم بعضاً ويلعن بعضهم بعضاً )  
 لحصرهم الحق في صورة اعتقادهم الخاص ونقيضهم عن غيره من الاعتقادات  
 بخلاف اصحاب القلوب فانهم لا يكفر احداً الا بلسان التبرع لا بلسان  
 الحقيقة فلا منازعة عذر اصحاب القلوب في شئ وانما النزاع والمخالفة بين  
 اصحاب الاعتقادات ( فما لهم من ناصرين ) اى ليس لاصحاب الاعتقادات  
 عند عجزهم نصرة من آلههم ( فان آله المعتقدا ) اى ليس ( له حكم  
 في آله المعتقد الآخر ) حتى ينصر عبده المعتقده فان النصر دفع المكاره  
 الواصلة له عن يد المعتقد الآخر فاذا لم يكن الا آله المعتقد حكم آله المعتقد  
 الآخر لم يكن له حكم في معتقد ذلك الا آله فلم يكن لا آله المعتقد نصرة لمعتقده  
 ولا يفيد طلب النصره من آلهه عند المكاره لان الحق منزّه عن ذلك  
 الاعتقاد فهو ليس بطالب النصره عن الحق بل طالب عما طابق صورة  
 اعتقاده فلا تأثير له اصلاً فلا يدفع المضرة عن عبده ولا ينصره ( فصاحب

الاعتقاد يذب ) اى يدفع ( عنه اى عن الامر الذى اعتقده فى آلهه )  
 اى اعتقد أن ذلك الامر آلهه يدفع عنه ما يخالفه فى اعتقاده كاحجاب النظر  
 فان بعضهم يدفع عن الآله الذى فى اعتقاده ما ثبت له البعض مما يخالف  
 اعتقاده ( وينصره وذلك الذى فى اعتقاده لا ينصره ) فكان صاحب الاعتقاد  
 آلهه لا آلهه وهو لا يشعر بذلك ( وهذا الاعتقاد ) اى اعتقاد اصحاب  
 العقول من اهل الشرع ( مقبول عند الله ) لانتقيادهم الشرع واستفادتهم  
 هذا الاعتقاد منه لانه ليس فى وسع كل احد أن يشاهد الحق على اطلاقه  
 حتى كاف بهذا الاعتقاد لا يكلف الله نفساً الا وسعها والمراد بايراد هذا  
 الكلام بيان مراتب الناس فى العلم بالله لا تبسج اعتقاد ارباب العقول من  
 اهل الشرع ( ولهذا ) اى ولاجل ان آلهه المعتقد لا ينصره عند التجاؤده  
 ( لا يكون له ) اى لا آلهه المعتقد اثر فى اعتقاد المنازع له ولا المنازع ماله نصرة من  
 آلهه الذى فى اعتقاده فمالهم من ناصرين ) من آلههم الذى فى اعتقادهم  
 عند اصابة المكاره واما آلههم فى نفس الامر وهو الآلهه الحقيقى لا الاعتقادى  
 فهو ينصرهم ويدفع عنهم المكاره ( ففى الحق النصرة عن آلهه ) اصحاب  
 ( الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته ) بقوله فمالهم من ناصرين  
 اى لا ينصره كل واحد من المعتقدين لمعتقديه والحال ان كل واحد من  
 المعتقدين ينصر آلهه وهذه الآية وان كانت فى حق الكفار لكنها اشارة الى  
 احوال اصحاب الاعتقادات يعنى كما ان الكفار لا ينصر لهم آلههم الذى فى  
 اعتقادهم فى رفع العذاب عنهم فى الآخرة كذلك آلهه المعتقد لا ينصره  
 فى الدنيا فى دفع المكاره عنه ( والمنصور ) الثابت بالنسب الالهى وهو أن  
 تنصروا الله ( المجموع ) اى الحضرة الجمعية الاسماوية لا المنفرد ( والناصر )  
 الثابت بالنسب وهو ينصركم الله ( المجموع ) اى تلك الحضرة يعنى ان  
 تنصروا الله فى مظهر ينصركم الله فى مظهر فهذه الحضرة الجامعة  
 ناصر ومنصور فى المظاهر وهو رب الارباب رب اصحاب القلوب



فتفى الحق النصره عن الارباب المتفرقه التي في اعتقادات اصحاب العقول  
واثبت النصره للاسم الجامع لاسم الله الذي في قلوب العارفين كما قال  
ما وسعني ارضي ولا سماءي ووسعني قلب عبدی المؤمن التقى التقى  
فظهر أن اهل الحجاب لا ينصرون الله بل ينصرون ما في اعتقادهم تعالى  
عن ذلك علواً كبيراً ولا يأتون ما امر الله بهم من النصره وهم لا يشعرون  
بذلك (فالحق عند العارف هو المعروف الذي لا ينكر فاهل المعروف في الدنيا  
فهم) الذين عرفوا الحق في الدنيا في صور تجلياته (هم اهل المعروف في الآخرة)  
اذا تحول في الصور عند التجلي فلا ينكرونه فيها (فاهذا) اي فلاجل كون  
اهل المعروف في الدنيا هم اهل المعروف في الآخرة (قال) ان في ذلك  
لذكرى (لمن كان له قلب) فان من لم يكن اهل القلب لم يكن اهل المعروف  
بخلاف اهل العقل فانه لا يتقلب في الصور فلم يعلم تقلب الحق في الصور فينكر  
الحق اذا تجلى وظهر له على خلاف اعتقاده (فعلم) القلب (تقلب الحق  
في الصور بتقاييه) اي بتقلب نفسه (في الاشكال فمن نفسه عرف نفسه) اي  
فمن علم تقلب نفسه في الصور عرف تقلب ذات الحق في الصور والضمير  
في نفسه الثاني يجوز أن يرجع الى الحق والى العارف الثاني اظهر\* فلما اتم الكلام  
في هذا المقام في مراتب الكثرة شرع في بيان الوحدة بقوله (وليست نفسه  
بغير) اي وليست نفس العارف مغايرة (لهوية الحق) من حيث الوجود  
والاحدية (ولاشئ من الكون) اي من الموجودات ايضا (مما هو كائن  
ويكون بغير ايهوية الحق بل هو) اي الموجود (عين الهوية) الالهية (فهو)  
اي الحق (العارف والعالم والمقر في هذه الصورة) اي في صورة زيد او عمرو  
مثلا (وهو الذي لا عارف ولا عالم وهو المنكر في هذه الصورة الاخرى)  
يعنى كل ما ظهر في المراتب المتعينة مستندة الى الحق تعالى من حيث الحقيقة  
لانه موجد الاشياء كلها من الذوات والصفات والافعال واما من حيث التعيين  
فالافعال مستندة الى من ظهرت عنه فالعالم في الصورة الزيدية هو الحق من

حيث الحقيقة لانه خالق زيد مع جميع اوصافه وافعاله ومن حيث التعيين العالم هو زيد لا الحق فعين زيد هو عين الحق من حيث احدى الوجود وغيره من حيث التعيين الشخص له فزيد عمرو و فزيد ليس بعمر و فان من ظهر بالصورة الزيدية هو الذي ظهر بالصورة العمروية فزيد عمرو بهذا الوجه وليس بعمر و بالتعيين هكذا نسبتك مع الحق وما يميزه عن الحق الا امكانك وما يميز الحق عنك الا وجوبه الذاتي واما سائر الحقائق الكلية كالعلم والحياة والقدرة وغير ذلك فانها تقضى الشمول بحقيقته على الواجب والممكن فلا يتصور تميز الشيء بالنسبة اليها على ما هو شأن الامور الكلية فكل شيء واحد بحسب الامور الكلية و ( هذا ) اى علم نقاييب الحق فى الصور المتنوعة عند التجليات ( حظ ) اى نصيب ( من عرف الحق من الجلى والشهود ) قوله ( فى عين الجمع ) يتعاقب عرف اى عرف الحق فى عين الجمع من مشاهدة نقاييبات نفسه فى الصور لاحظ من عرف الحق بالنظر العقلى ( فهو ) اى الحظ المذكور هو المراد من ( قوله لمن كان له قاب ينوع فى نقاييبه ) اى فى نقاييب الحق فى الصور اوفى تقليب نفسه فى الصور فالمراد من قوله لمن كان له قاب الانبياء والرسل عليهم السلام والاولياء وهم اهل القلوب هذا هو اهل الايمان الذين تنخلصوا عن قيد التقايد وتالوا درجة التحقيق فى الايمان وهم المسمى باهل الحقيقة عند الصوفيين ( واما اهل الايمان وهم المقلدة الذين قلدوا الانبياء والرسل عابهم السلام فيما اخبروا به عن الحق ) وقوله ( لا من قلدا بحجاب الافكار ) توبخ للفلاسفة ومن قلدهم فالمراد بحجاب الافكار التماسه قوله ( و ) لا من قلد ( المتأولين الاخبار الواردة بحملها على ادلتهم العقلية ) توبخ المعتزلة ومن تابعهم حيث لم يعد لهم من اهل الايمان ولا فرق بين متأول النصوص ومنكره عنده فى انه ليس من اهل الايمان هذا اذا عارض النص الادلة العقلية واما اذا تعارضت النصوص فالتأويل الشرعى واجب توفيقا لاحكام السرعة فتأويل اهل السنة بعض الاحكام على مقتضى السرعة وتأويل المعتزلة على مقتضى



العقل فما قلدوا الانبياء عليهم السلام من الفرق الا اهل السنة قوله (فهؤلاء الذين قلدوا الرسل) عليهم السلام جواب اما (هم المرادون بقوله او التي السمع) والقاء السمع القبول (لما وردت به الاخبارات الالهية على السنة الانبياء عليهم السلام) من غير التفات الى الادلة العقلية (وهو يعنى هو الذى التي السمع) للاخبارات الالهية (شهيد) اى شاهد ومؤمن بتقليب الحق فى الصور بسبب القاء سمعه للاخبارات الالهية لانه عارف من تقليب نفسه فى الصور تقليب الحق فى الصور يسمونه اهل الله مؤمنا فمن لم يكن فمن كان له قاب او ممن التي السمع فليس بمؤمن عند اهل الله فإيمان صاحب القلب إيمان عيني وإيمان صاحب السمع إيمان بالغيب المطابق بما هو الامر عليه فى نفسه قال على رضى الله عنه \* لو كشف غطاى ما ازددت يقينا \* مع انه مكشوف الغطاء لكن مراده اخبار عن هذا المقام فمن تفرق عن اهل السنة والجماعة فليس بمؤمن عندهم لعدم نصيبهم من هذه الآية بل نصيبهم من قوله اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا (ينبه) الحق بقوله او التي السمع وهو شهيد (على حضرة الخيال) وهى قوة من القوى الالسانية التى تظهر فيها الصور الخيالية (و) على (استعمالها) فان القاء السمع يدل على استعمال حضرة الخيال فهذا التنبيه من الله امر باستعمال القوة الخيالية ونهى عن استعمال القوة المفكرة فان من استعمل القوة الفكرية يسد عايه باب الكشف لذلك منع اهل الله عن الطالب الاشتغال بظواهر العلوم التى تحصل عن استعمال القوة النظرية وجعل مشغولا بالذكر لتسكين المفكرة عن حركاتها (وهو) اى معنى قوله او التي السمع وهو شهيد معنى (قوله عايه السلام فى الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه) وقال فى حديث آخر (والله فى قبلة المصلى) الذى يصلى كأنه يراه (فلذلك) اى فلكون الحق فى قبلة ذلك المصلى (هو) اى المصلى الذى يصلى يصلى بالحضور (شهيد) للحق فمن لم يصل الله كأنه يراه فهو ليس بمصلى فليس بشهيد للحق لذلك قالوا الا صلاة الا بالحضور (ومن قلد صاحب

بنظر فكري وتقيده ( اي بالنظر الفكري في تحصيل المجهولات وقد ادرج  
 في هذا القسم المعتزلي ومن قلده فان المعتزلي فمن قلده الفلاسفة في التمسك  
 في تأويلات بعض الاخبارات الالهية ( فليس هو الذي اتى السمع فان هذا  
 الذي اتى السمع لا بد أن يكون شهيداً لما ذكرناه ) من قلب الحق في العصور  
 وهذا الذي تقيد بنظر الفكري لم يكن شهيداً لما ذكرناه ( ومن لم يكن شهيداً  
 لما ذكرناه مما هو المراد بهذه الآية فهو لاء ) اي الذين كانوا صاحب العقل  
 ( هم الذين قال الله فيهم اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا والرسل لا يبرأون  
 عن اتباعهم الذين اتبعوهم ) يعني ان المتبعين اما الرسل واما اصحاب النظر اما  
 الرسل فهم لا يبرأون عن اتباعهم بل يشفعون عصاتهم فلا يسمع هذا النص في حقهم  
 فتعين الآية لاصحاب النظر وتخصهم فاصحاب النظر كالفلاسفة وامثالهم اذ لهم  
 سوء حالهم في الآخرة تبرأوا عن مقلديهم ولما كانت هذه المسئلة من اعظم مسائل  
 العلوم الالهية واركائها واهمها علماً اوصى لطالين بتحقيقه فقال ( حقيق يا ولي )  
 اي صاحبي ( ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلية واما اختتامها ) اي اختتام  
 الحكمة القلية ( بشعب عايه السلام لما فيها من الشعب اي شعبها ) اي شعب القاية  
 ( لا تنحصر لان كل اعتقاد شعبة ) من القاب ( فهي شعب كاهها قوله انني  
 الاعتقادات ) تفسير للغمير ( فاذا انكشف الغطاء ) اي اذا ارتفع الحجاب  
 عن الابصار يوم القيمة ( انكشف لكل احد بحسب معتقده ) والمراد بالمعتقد  
 المعتقد بوحداية الحق دون المشرک فان المشرک ليس بشيء من الاعتقاد في الحق  
 اصلاً بل يحدث الاعتقاد عند المعاينة ( وقد ينكشف ) الغطاء ( بخلاف  
 معتقده في الحكم ) فان بعض اهل الاعتقاد يعتقد في الحق حكماً وبعضهم  
 يعتقد بخلاف ذلك الحكم ( وهو ) اي انكشاف الغطاء بخلاف المعتقد معنى  
 ( قوله ) تعالى ( وبدا ) اي ظهر ( اهم ) اي لاهل الاعتقاد ( من الله مالم  
 يكونوا يحاسبون ) اي لم يعتقدوا حصول هذا الشيء من الله اهم بل يعتقدون  
 خلافه ( فاكثرها ) فاكثرت اختلافات الاعتقاد حالة ( في الحكم كالمعتزلي



يعتقد في الله تفوذ الوعيد في العاصي اذا مات على غير توبة فاذا مات (ذلك  
المعتزلي بغير توبة) وكان مرحوماً عند الله قدسبت له عناية بانه لا يعاقب وجد الله  
غفوراً رحيماً قداله (حكم) من الله مالم يكن يحسبه) فقد انكشف له الغطاء  
بخلاف معتقده في الحكم هذا هو الانكشاف بخلاف المعتقد في الحكم (واما)  
اختلاف الاعتقادات (في الهوية فان بعض العباد يجزم في اعتقاده ان الله كذا وكذا)  
كناية عن الهوية (فاذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده وهي حق) في نفسه  
(فاعتقدها) في الدنيا على انه حق (وانحلت العقدة) وهي عقدة الاعتقاد  
وهي الحجاب على القلب المانع من الانكشاف (فزال الاعتقاد) لزوال العقدة  
(وعاد) اى رجع علم بالاعتقاد (علماً بالمشاهدة) فلم يبدولهم من الله مالم يكونوا  
يحتسبون بل كل ما بداهم من الله من هوية الحق في الصور فهو مما يحتسبونه  
منه فيعتقدونه قبل كشف الغطاء فاهو المراد بقوله تعالى (وبداهم من الله  
مالم يكونوا يحتسبون) فكان بصرهم حديداً برفع كلاله النظر فشاهدوا الحق  
بالمعينة على وفق اعتقادهم في الدنيا وهم الذين قلدوا الرسل ويؤمنون بتجليات  
الحق في الصور فلا يظهر لهم خلاف اعتقادهم لان الحق هو الذي على اعتقادهم  
لعدم تقيدهم الحق في اعتقادهم في صورة وهم الذين قال في حقهم اوالقى  
السمع وهو شهيد ورجوان مصداق الآية في هذه الامة اهل السنة والجماعة  
دون غيره من الفرق فان اعتقاد اهل السنة تقيدهم تجلى الحق بعموم فيع تجلى  
الحق في جميع الصور الاعتقادية فلا ينحصر الحق في اعتقادهم فلا يكفر احد  
الا حصره الحق في الصورة الحاصلة في اعتقاده من الحق ولا كذلك المعتزلة  
وغيرها فانهم قيدوا الحق في اعتقادهم في صورة مخصوصة ونفوا غيرها  
عن الحق قوله (وبعد احتداد البصر) اى وبعد ظهور الحق للعباد بظهور تام  
(لا يرجع كليل النظر) اى لا يحصل الحقاء التام ردة لقول اهل التاسخ فانهم  
ذهبوا الى ان العبد بعد الموت يأتى الى الدنيا مراراً فيكل نظره عن الحق بعد  
احتداده لوقوع الحق في الحقاء التام فهم قسمان قسم قالوا بالتاسخ في حق

الكمل لزمهم انهم يأتي لتكميل النافعين وقسم في جميع الافراد الانسانية وكلاهما مردود (فييدوا) الحق (لبعض العبيد باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية) في يوم القبة كاجاء في حديث التحول (على خلاف معتقده) اي يظهر له الحق على خلاف اعتقاده (لانه لا يتكرر) التجلي (فيصدق عاينه في الهوية فبداهم من الله في هويته ،الم يكونوا يحاسبون) الحق (فيها) اي في الدنيا (قبل كشف الغطاء) فقد يفهم مما ذكر أن هذه الآية لا تصدق على اهل السنة فانهم وان ائبتوا للحق الصفات النبوتية والسلبية في اعتقادهم لكنهم لم يحسروا الحق بهذا الاعتقاد بل قالوا بعد تقييد الحق بهذا الاعتقاد فالله تعالى منزله عن تصورات اذهاننا وتصديقات قلوبنا فهذا صورة التعميم فيهم اعتقادهم في الدنيا جميع صور التجليات وان لم يشعروا بذلك فلا يصدق عاينهم في الهويته فبداهم من الله ،الم يكونوا يحاسبون بخلاف المعتزلة وغيرهم من الفرق فانهم لم يحسروا هويته الحق في اعتقادهم يصدق عاينهم في الهويته فبداهم من الله ،الم يكونوا يحاسبون فظهر من هذا الكلام ترقى الامداد بالموت مؤمنا كان او غير مؤمن لكنه لا ينفع ترقى من لا يقلد الانبياء ويدل على دلالة كلامه السابق على الترقى قوله (وقد ذكرنا صورة الترقى بعد الموت في المعارف والآية في كتاب التباينات انما عند ذكرنا بعض من اجتهاداته من الملائكة في الكشف) وهي اكار الاله بآء كالجنييد والاشبلى وابى يزيد وغيرهم (وما) اي الذي (افداهم في هذه المسئلة مما) اي من الذي (لم يكن عندهم) فقد استفادوا هذه المسئلة من الشيخ بعد الموت فيحصل الترقى في العالم بالله بعد الموت (ومن انجب الامور انه) اي الانسان بابت (في الترقى دائما) من ابتداء سيره الى انتهاءه بحسب العوالم باعتدائل يوم هو في شأن فيترقى الانسان من -ان الى شان آخر (ولا يشعر بذلك) الترقى (للاطافه الحجاب ورقته) فان الترقى حجاب لطيف ورفيق لا يشعر به صاحبه في كل زمان فرد ولا يشعر بذلك (لنشابه الصور مثل قواه تعالى وانه اياه متشابها) في حق اهل الجنة فان عدم نمزهم بين الاثمار لايتانها متشابها

مقابل الترقى لكل احد في المعارف دائما لكن لا يشعر بذلك



في الصور فلذلك قالوا عند الايتان هذا الذي رزقنا من قبل (وليس هو) ضمير  
 شان اسم ليس (الواحد) مفسر له (عين الآخر) خبره اى وليس ذلك المشابه  
 الواحد عين المشابه الآخر (فان الشبهين عند العارف) من حيث (الهما  
 شيهان) قوله (غير أن) خبر أن في قوله فان الشبهين وشيهان خبر أن في قوله  
 انهما (وصاحب التحقيق يرى الكثرة) اى قبل ظهورها حال كونها (في) قوة  
 (الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية) كالحي والعليم والقادر فان مدلول الحي  
 من له الحياة والعليم من له العلم والقادر من له القدرة وهي حقائق اسمائية مختلفة  
 (وان اختلفت حقائقها وكثرت انما) اى تلك الحقائق المتكثرة (عين واحدة) بحسب  
 الوجود الخارجى وهي الذات الواجب الوجود (فهذه) اى مدلولات الاسماء  
 (كثرة معقولة) اى يكون بالقوة (في عين) اى في حقيقة (الواحد) الواجب الوجود  
 المشهود (فتكون) هذه الكثرة المعقولة (في التجلي) اى في الظهور (كثرة مشهودة  
 في عين واحدة) معقولة فتسترت الهوية الالهية بعد التجلي بصور الاكوان  
 فكانت معقولة بعد أن كانت مشهودة كما ان النواة مشهودة والتجبر معقول  
 فيها قبل ظهوره وبعد الظهور النواة معقولة فيه والتجبر مشهود وان فهم  
 مرتبة اهل الكشف في العلم بالله لاهل النظر سبه هذه المسئلة الى مستانهم  
 العلوم المسئلة عندهم حتى يعلموا علو درجاتهم في العلم ورجعوا عن طريقهم  
 طريق النظر الى طريق الكشف فقال (كما ان الهوى تؤخذ في حد كل  
 صورة وهي) اى الهوى المأخوذة (مع كثرة الصور واختلافها ترجع)  
 هذه الهوى المأخوذة مع الكثرة وهي الهوى الجزئية (في الحقيقة  
 الى جوهر واحد) كلى (وهو هيو لاها الكلية فمن عرف نفسه بهذه المعرفة)  
 اى من عرف ان نفسه هي حقيقة الحق ظهرت بهذه الصورة وهي حق مأخوذ  
 في حده (فقد عرف ربه) لانتقاله من المقيد الى انطلق وهو رب الارباب  
 كماها بمنزلة الهوى الكلية فمن عرف نفسه بغير هذه المعرفة كما هو اهل النظر  
 لم يعرف ربه فوجب معرفة النفس بهذه المعرفة (فانه) اى الحق (على صورته)

اي على صفته الكاملة ( خاقه ) اي الانسان ( بل هو ) اي بل الانسان ( عين  
 هويته وحقيقته ) فثبت ان من عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه ( ولهذا )  
 اي ولاجل ان حقيقة النفس عين هوية الحق ( ماعز ) اي ما اطالع ( احد  
 من العلماء والحكماء على معرفة النفس وحققتها الا الالهيون من الرسل )  
 ( و ) الاكابر من ( الصوفية ) وهم الذين حصل لهم العلم عن الوحي وعن كشف  
 الالهي لا عن نظر فكري ( واما اصحاب النظر وارباب الفكر من القدماء والمتكلمين  
 في كلامهم في ) معرفة ( النفس وماهيتها فاما منهم من عز ) اي قايس احد منهم  
 اطالع ( على حقيقتها ولا يعطى معرفة النفس لا احد ) النظر  
 الفكري ابدأ فمن طلب العلم بها ) اي بماهية النفس ( من طريق النظر الفكري  
 فقد استسمن ) اي طالب حصول سحان ( ذاووم وتفتح في غير ضرم ) اي نفع في غير  
 ما بوقدبه النار وهما ضرب مثل يستعمل في طلب حصول امر من غير طبعه  
 ( لاجرم انهم ) اي الذين طاموا معرفة النفس من طريق النظر كانوا ( من الذين  
 ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون ) اي يفعلون ( انهم يحسنون صنعا )  
 اي يفعلون فعلا حسناً ( فمن طالب الامر من غير طريقه فاطفر بمخافته ) اي  
 فواصل حقيقة ذلك الامر وهذا كله اظهار لمرتبة اهل النظر في العلم والمعرفة  
 عن بيان تقلبات القلوب واحواله سرع في تبدلات العالم لكونه نوباً من التغايب  
 وقال ( وما احسن ما قال الله تعالى في حق العالم وتبدله مع الانفاس في خاق  
 جديد في عين واحدة فقال في حق طائفة بل ) في حق ( اكبر العالم ) بشيخ اللام  
 ( بل هم في لباس من خاق جديد فلا يعرفون تجديد الامر مع الانفاس ) وهم  
 المحجوبون بتشابه الصور عليهم ( لكن قد عرت عايه ) اي على تجديد الخاق  
 او على تبدل العالم ( الاشاعرة في بعض الموجودات وهي الاعراض ) فانهم  
 قالوا العرض لا يبقى زمانين ( وعرت عليه ) اي على التبدل ( الحسابية ) وهم  
 السوفسطائية ( في العالم كله وجهاهم ) اي جهل الحسابية من التجهيل ( اهل  
 النظر باجمعهم ) مع انهم علموا الامر في ذلك على ما هو عايه في نفسه ( ولكن



اخطأ الفريقان اما اخطاء الحسابية فيكونهم ماعثروا مع قولهم في التبدل  
 في العالم بأسره على احدية عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة  
 ولا يوحده ( ذلك الجوهر المعقول في الخارج (الابها) اي الابلتلك الصورة  
 ( كما لا تعقل ) تلك الصورة (الابه) اي بالجوهر (فلو قالوا بذلك) اي باحدية  
 عين الجوهر ( فازوا بدرجة التحقيق في الامر ) فانهم حينئذ كانوا من العارفين  
 الامر على ماهو عليه ( واما الاشاعرة فلما علموا ان العالم كله مجموع اعراض )  
 اي العالم كله عبارة عن اعراض مجتمعة في جوهر واحد قائمة به ( فهو يتبدل  
 في كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين ) فخطأ الحسابية في امر واحد  
 والاشاعرة في امرين ( و يظهر ذلك ) اي العالم كله اعراض او يظهر خطأ  
 الاشاعرة ( في الحدود للاثشاء فانهم اذا حدوا الشيء تين في حدهم تلك  
 الاعراض و تين ) ان هذه الاعراض لمذكورة في حده ( اي في حد ذلك الشيء  
 المحدود ( عين هذا الجوهر ) الذي ظهر فيه الاعراض ( وحقيقته ) قوله  
 ( القائم بنفسه ) صفة الجوهر ( ومن حيث هو عرض ) اي القائم بذاته من حيث  
 هو عرض اذا عرض عين ذلك الجوهر ( لا يقوم ) ذلك الجوهر ( بذاته فقد  
 جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه ) وهي الاعراض ( من يقوم بنفسه ) الذي هو الجوهر  
 ( كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي ) اي التحيز جزء لماهية الجوهر فافهم  
 حدوا الجوهر بانه هو الجسم التحيز القابل لا بعداد وهي الاعراض ( وقبوله )  
 اي قبول الجوهر ( لا اعراض حده ذاتي ولا شك ان القبول عرض اذ لا يكون  
 الا في قابل لانه لا يقوم بنفسه وهو ) اي القابل ( ذاتي للجوهر والتحيز  
 عرض ولا يكون الا في متحيز فلا يقوم بنفسه وليس التحيز والقبول بامر  
 زائد على عين الجوهر المحدود لان الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته  
 فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين وازمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم  
 بنفسه ) فكان احدهما عين الآخر فالعالم كله عرض يتبدل في كل آن ( ولا  
 يشعرون ) اي الاشاعرة او المنجوبون ( منا هم عليه ) من الخطأ وهو

الناقضة والمخالفة بما ذهبوا اليه فانهم قالوا العالم اما قائم بنفسه او غير قائم  
 بنفسه الاول الجوهر والثاني العرض ثم قالوا يتبدل العرض لا الجوهر  
 وعرفوا الجوهر بالعرض فكان الجوهر عين العرض لا اتحاد الحد والمحدود  
 فقد لزمهم بمقتضى حدودهم بان العالم كله عرض قائم بذاته تعالى ببدل في  
 كل آن لكنهم لا يشعرون لما لزمهم من المحذور بمقتضى حدودهم (وهؤلاء)  
 اى طائفة المنجوبين (هم فى لبس من خالق جديد) ولا يشعرون بان الله  
 يخلقهم فى كل آن خالقا جديدا (واما اهل الكشف فانهم يرون) اى يشاهدون  
 (ان الله يتجلى فى كل نفس ولا يكرر التجلى) لحصول الفناء والبقاء فى كل  
 آن فينافى النكرار (ويرون ايضا شهودا ان كل تجلى بعلى خالقا جديدا  
 ويذهب بخالق فذهابه) اى ذهاب الخالق السابق (هو الفناء عند التجلى)  
 اللاحق لكن لما كان التجلى الثانى من جنس الاول التمس الامر على المنجوبين  
 ولا يشعرون التحدد (والبقاء لما بعطيه التجلى الاخر) وهو التجلى الموجب  
 للبقاء بالخالق الجديد (فافهم) فان الامر هو ما تقول دون غيره

فصل فى حكمة ماكية فى كلمة لوطية

ولما التجأ لوط عليه السلام الى الله لضعف نفسه وقوة قومه بقوله لو أن  
 لى بكم قوة او آوى الى ركن شديد نسب الحكمة الماكبة فى كلمته عليه السلام  
 (الملك) بفتح الميم وسكون اللام (الشدة والماليل الشديد يقال ماكت العجبن  
 اذا سددت بحينه قال فيس بن الحطيم بصف طعنته) بشدة ضرره العدو بالروح  
 (اسعرا ملكك بها كفى فانهرت فتقها) اى فاوسعت فتق الطعنة حتى (يرى  
 قائم من دونها ما وراءها) اى يرى القائم ما وراء الطعنة من جانب آخر  
 (اى شددت بها كفى يعنى الطعنة فهو) اى الملك المذكور مستفاد (عن  
 قول الله عن لسان لوط عليه السلام وهو) اى قول الله تعالى (لو ان  
 لى بكم قوة) لمقاومتكم (او آوى) اى التجأ (الى ركن شديد) الى قبيلة  
 غالبه على الاعداء (فقال رسول الله عليه السلام يرحم الله اخى لوطا لقد كان

(ياوى)



يأوى الى ركن شديد فبه عليه السلام انه كان مع الله من كونه شديداً ( فكان غالباً على اعدائه مع نصرة الله من ركن شديد فكان له ابوطالب ركناً شديداً ( والذي قصد لوط عليه السلام ) متبداً ( القبيلة ) خبره ( بالركن الشديد ) يتعاق بقصد ( والمقاومة ) عطف على القبيلة ( بقوله لو أن لى بكم قوة ) يتعاق بقصد ( وهى الهمة هنا من البشر خاصة ) اى القوة الروحانية المؤثرة فى النفوس لا القوة الجسمانية فان القوة الروحانية اقوى تأثيراً من القوة الجسمانية فطلب لوط عليه السلام من الله لمقاومة قومه القوة الروحانية وهى الهمة هنا من البشر خاصة وهى همة الانبياء والاولياء لاهمة عامة فى جميع البشر ( فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك الوقت يعنى من الزمن الذى قال فيه لوط عايه السلام اوأى الى ركن شديد ما بعث نبي بعد ذلك الا فى شدة ومنعة من قومه ) يمنعون شر العدو منه الحديث هكذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحم الله اخى لوطاً لقد كان يأوى الى ركن شديد فمن ذلك الوقت ما بعث نبي بعد ذلك الا فى منعة من قومه ( فكان يحميه قبياته ) اى يحفظونه ويمنعون عن ضرر عدوه ( كابى طالب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقوله لو أن لى بكم قوة ) يعنى انما قال لوط عليه السلام هذا القول ( لكونه عليه السلام سمع الله يقول الله الذى خالقكم من ضعف بالاصالة ) فالضعف منشأ ومبدأ للخلق ( ثم جعل من بعد ضعف قوة فمرضت القوة ) على الضعف الاصل ( بالجعل ) اى بالخلق الجديد ( فهى قوة عريضة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة فالجعل تعلق بالشيبة ) لكونها امرا وجوديا عريضا كالقوة واوجدها الحق سبحانه بالخلق الجديد ( واما الضعف فهو رجوع الى اصل خلقه وهو قوله خالقكم من ضعف ) وهو عدم القوة فلا يتعلق الجعل به فان قلت فكيف يصح هذا التوجيه فان قوله تعالى ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة ظاهر فى تعلق الجعل بهما قلنا صدقم فى قولكم هذا لكنه لما كان الشيب صفة عارضة للانسان اعتبر المص تعلق الجعل اليه بمعنى

الايحاد \* ولما كان الضعف وصفا اماليا لاعتبر الجعل اليه بمعنى الرد الى اصله  
لذلك قال ( فردّه ) اى ردّ الله الانسان ( لما ) اى الى ما خلقه منه ) وهو  
الضعف والشبهة سبب \* موجب لرد النسي الى اصله وهو الضعف واورد  
دليلا على ان الضعف بعد القوة رد على اصله لا يتعاقب به الجعل قه له تعالى  
( كما قال ومنكم من يرد الى اذل العمر لعل لا يعلم من امره شيئا فذكر )  
في هذه الآية ( انه ردّه ) الحق الانسان ( الى الضعف الاول ) فلا يتعاقب الجعل  
الى الضعف فان الرد رجوع الى الاصل فينسا في تعاقب الجعل اليه فاذا رد  
الانسان بالشيخوخة الى الضعف الاول ( شكك الشيخ حكم الباطل في الضعف )  
لذلك ناسب حركة الشيخ العفل ( وما بحث نبي الابد نساء الارامين وهو  
زمان اخذه في النقص والضعف فلذا ) اى فلا جمل ادراك لو لم ياب السلاط  
معنى قول الله بالنور الايمى ( قال لو ان لي بكم قوة مع كون ذلك ) اى مع  
وجود القوة الجسمانية ( بطلب مهمة مؤثرة ) فظهر ان ما اطلب لو لم ياب السلاط  
ليس بقوة جسمانية ( فان قلت وما يمنع من المهمة المؤثرة وهي موجودة  
في السالكين ) يتصرفون بها في بعض الاشياء ( من الاباح والرسا ما يهتم  
السلام لولى بها ) اى بالمهمة المؤثرة ( قلنا صدقت ولكن ساء ما اورد  
عن المحرف ) علم آخر وذلك ان المعرفة لا تترك شيئا من مبادىء المعرفة  
اى معرفة الشخص ( نقص تصرفه بالمهمة وذلك ) اى مع انه يترك ما يعرف  
بالمهمة ( لو لم يترك الواحد لنفسه ) اى لغيره العارف ( بمبادىء المعرفة  
ونظيره الى اصل خلقه الملبى ) الذى هو الشعب وهذه المعرفة واليخر  
الى اصله تمنع لو طاعه السلام عن التصرف بالمهمة مع وجه المعرفة فيه  
( والوجه الآخر احدية المتصرف والمتصرف فيه فلا يرى ) من اطلاع هذا  
المقام ( على من يرسل همته فبجده ) من المتصرف ( ذلك ) العلم وعلم من ذلك ان  
المعرفة تمنع العارف عن التصرف وان من تصرف من الاصل ما يهتم السلام  
والاويلاء رضوان الله عليهم انما هو ناصر الله تعالى ( وفي هذا المشهد )



اي وفي مقام شهود الاحدية ( يرى ) المشاهد ( ان المنازع له ) وللانبياء  
عليهم السلام والاولياء رضوان الله عليهم ( ماعدل عن حقيقته التي هو ) اي  
المنازع ( عليها ) اي على تلك الحقيقة ( في حال ثبوت عينه وحال عدمه  
فما ظهر في الوجود الا ما كان له في حال العدم في الثبوت فماتعدى حقيقته ولا  
اضل بطريقته ) فكما ان الانبياء عليهم السلام والاولياء رضوان الله عليهم  
ماعدلوا عن حقائقهم التي هم عليها في حال ثبوت اعيانهم من الطاعة لامر الله  
كذلك المنازع اهم ماعدل عن حقيقته التي هو عاينها من المخالفة لهم كل ذلك  
بتقدير الله و ارادته فانه احد تعدى حقيقته و اضل طريقته فلا نزاع في الحقيقة  
( قسمية ذلك نزاعا ) مطلقا وانما قلنا مطلقا فان اهل الله يسمى نزاعا بحسب  
الامر التكليفي ولا يسمى نزاعا بحسب الامر الارادي واما اهل الحجاب  
فيسمون نزاعا مطلقا ( انما هو ) عائد الى التسمية باعتبار النزاع ( امر عرضي  
اظهره الحجاب الذي على اعين الناس ) المانع للاطلاع على سر القدر فانهم  
لعدم وقوفهم بسر القدر يزعمون ان الناس كلهم قابل للهداية واتباع الرسل  
عليهم السلام فيما جاؤا بهم وما يعلمون ان كلا موافق لطريقته التي عينت لهم  
في الازل من عند الله بحسب اقتضاء عينهم الثابتة في العلم لذلك يسمون عدم  
اتباع الكفار نزاعا ومخالفة مطلقا فلو عمدوا ما علم اهل الكشف ما كانوا  
يسمونه نزاعا مطلقا بل يسمونه نزاعا من وجه واتباعا من وجه ( كما قال الله  
تعالى فيهم ) اي في حق اهل الحجاب ( ولكن اكثر الناس لا يعلمون )  
سر القدر ( يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا ) اي ما ظهر في نشأتهم  
الدنيوية ( وهم عن الآخرة ) اي عن النشأة الاخرية التي يظهر  
عندها سر القدر ( هم غافلون ) وهم الذين قلوبهم في غلاف ( وهو )  
الغافل ( من ) باب ( المقلوب فانه ) اي الغافل مأخوذ ( من قولهم قلوبنا  
غاف اي في غلاف ) فقلب اللام والفاء بالقلب المكاني فكان اصل غافلون  
غالفون اي غالفون قلوبهم في غلاف الحجاب ( وهو ) اي الغلاف ( الكن الذي

يستره) اى يستر القاب ( عن ادراك الامر على ما هو عايه ) وهذا الكن هو الذى ذكر الحق فى قوله تعالى ( انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفى آذانهم وقرا ) ( فهذا ) اى التحقيق بمقام العبودية والنظر الى اصل الخلقة والاطلاع على احدية التصرف والمتصرف فيه ( وامثاله بمنع العارف من التصرف بالهمة فى العالم ويدل عايه ما قال الشيخ ابو عبد الله محمد بن قائد للشيخ ابى السعود بن الشبل لم لا تصرف فقال ابو السعود تركت الحق بتصرف لى كما يشاء يريد قوله تعالى آمراً فاتخذ وكيلاً قال وكيل هو المتصرف ) فاتخذ ابو السعود الحق وكيلاً ينصرف ( ولا سيما وقد سمع ) ابو السعود أن ( الله يقول وانفقوا مما جعلكم مستخفين فيه فعلم ابو السعود والعارفون ) بالعلم الشهودى ( ان الامر الذى بيده ليس له وانه مستخاف فيه ) اى فى ذلك الامر وافراد الضمائر باعتبار الكل اذ اللام فى العارفون للاستغراق اى فعلم كل واحد من العارفين ( ثم قال له ) اى لانى السعود ( الحق هذا الامر الذى استخافتك فيه وما كنتك اياه اجعلنى واتخذ فيه وكيلاً ) اى فقد تجلى الله لانى السعود فى هذه الآنة ( فامثل ابو السعود امر الله فاتخذ وكيلاً فكيف يقى لمن يشهد مثل هذا الامر همة يتصرف بها والهمة لا تفعل الا بالجمعية التى لا يبيع اصاحبها الى غير ما اجتمع عايه وهذه المعرفة تفرقه ) اى تفرق صاحبها ( عن هذه الجمعية فظاهر المعارف الامم المعرفة بغاية الجحز والضعف قال بعض الابدال للشيخ عبد الرزاق رحمه الله مل للشيخ اى مدين بعد السلام عايه يا ابا مدين لم لا يعتصم علينا شئ ) اذا اردنا حصوله يحصل بتعصبننا ويأين لنا ولا ينازعنا ( وانت تعتصم عايك الاشياء ) اى لا يبيع على مرادك يعنى نحن نتصرف وانت لا تصرف ( و ) الحال ( نحن نرغب فى مقامك وانت لا ترغب فى مقامنا وكذلك كان ) ابو مدين بعناص عايه الاشياء فلا تصرف وثيره يرغب فى مقامه ولا يرغب هو فى مقام غيره ( مع كون اى مدين كان عنده ذلك المقام ) وهو مقام الابدال صاحب التصرف ( وغيره ) اى وغير ذلك المقام ( ونحن اتم فى مقام الضعف والجحز منه ) اى من ابى



مدين (ومع هذا قال له هذا البذل ما قال وهذا) اى الذى منع ابا مدين  
 من التصرف (من ذلك القيل) اى من قبيل ما يمنع ابا السعود وامثاله  
 من التصرف وهو المعرفة التامة (ايضا) كابى السعود وغيره من العارفين  
 فظهر أن للبذل الذى قال لابي مدين نصف من المعرفة ولو علم ما قال له لعله  
 ان العارف لا يتصرف بالاختيار بل بالجبر والامر من الله تعالى (وقال صلى الله  
 عليه وسلم فى هذا المقام عن مر الله له بذلك) المقام وهو مقام العجز والضعف  
 (ما ادرى ما يفعل بى ولا) ادرى ما يفعل (بكم ان اتبع الاما يوحى الى فالرسول  
 يحكم ما يوحى اليه به ما) اى ليس (عنده غير ذلك) اى غير الوحي (فان اوحى  
 اليه بالتصرف) يجزم (تصرف وان منع امتنع وان خير اختار ترك التصرف)  
 لظهوره بمقام العبودية من العجز والضعف (الا) استثناء منقطع (ان يكون)  
 المخير (ناقص المعرفة) فانه اختار التصرف لعدم علمه بمقام عبوديته (قال  
 ابو السعود لاصحابه المؤمنين به ان الله اعطانى التصرف) اى اعطانى قدرة  
 للتصرف وخيرنى فيه (منذ خمس عشر سنة وتركاه تطرفا) اى اختاراً  
 ولم يقل وتركناه لكمال المعرفة مع علمه بذلك اظهاراً لعجزه وضعفه وتنبيهاً  
 لاختطائين على ان المقام الاصلى مقام العبودية وتأدياً بمقام العبودية حيث لم  
 يثبت لنفسه كمال المعرفة مع حصولها له والى هذا اشار المص بقوله (وهذا)  
 الذى ذكر ابو السعود لاصحابه فى وجه ترك التصرف وهو قوله تركناه تطرفاً  
 (لسان اذلال) اى لسان عبودية وفناء لسان بيان عن الحقيقة فليس التطرف  
 وجهاً فى ترك التصرف فى حق الكمايين وانما الوجه فيه كمال المعرفة وهو لسان  
 الوجود وبينه بقوله (واما نحن ما تركناه تطرفاً وهو تركه ايشارا وانما تركناه  
 لكمال المعرفة) اى نحن نقول فى وجه ترك التصرف على ما هو الامر عليه وهو  
 لكمال المعرفة ولا نقول كما يقول ابو السعود وهو للتطرف وليس الامر على  
 ما يقوله فترك لسان الاذلال واختار لسان الوجود لكونه مأموراً بالبيان  
 عن حقيقة الامر ولم يظهر هذا المعنى الا بقوله اكمال المعرفة بخلاف ابى السعود

فانه مختار في الاظهار لذلك لم يكشف الامر لا محسبه مع علمه بحقيقة الامر كما قال في حقه فكيف يبقى لمن يشهد مثل هذا الامر همه فان من شهد هذا المشهد يعلم انه اى شئ منه عن التصرف وانما اختار ابو السعود هذا الاسان تعليماً لا محسبه طريق الفناء والتوحيد وهو بذل النفس وترك التصرفات بالاختيار (فان المعرفة) اى كمال المعرفة (لا تقتضيه) اى التصرف (بالحكم الاختيار) فلا اختيار للعارف في التصرف ولما بهم ظاهر كلام ابي السعود ان العارف يتصرف بالهمة عن اختيار قال هذا لسان اذلال (فمن تصرف العارف بالهمة في العالم فمن امر ائمه وخبر لا باختيار ولا شك ان مقام النبوة يطلب التصرف لقبول الرسالة) اذ التصرف سبب لقبول الرسالة (التي جاء) الرسول (بها) اى بهذه الرسالة (فيظهر عايله) اى على الرسول جاز كونه من الاظهار فكان فاعله ضميراً عائداً الى التصرف او من الظهور فاعله (ما صدقه) اى الذي يصدق الرسول في دعوى الرسالة (عند امته وقومه) من المعجزات وكذلك (يظهر) من الاظهار فاعله ضمير عائداً الى الرسول او من الظهور فاعله (دين الله والولى ايس كذلك ومع هذا) ان الرسول يحتاج الى التصرف في اظهار الله من (فلا يطالبه) اى التصرف (الرسول في الظاهر) اى من حيث النشأة العنصرية واما من حيث النشأة الروحانية يطلب التصرف لذلك وانما لا يطلب الرسول التصرف وهو اظهار المعجزة (لان للرسول الشفقة على قومه فلا يريد ان يبالغ في ظهور المعجزة عايله فان في ذلك) اى في ظهور المعجزة (هلاكمهم) اسم ان والمصرف من عدم خبره (فيبقى) من الابقاء (عايله) حجابهم لمعاصيهم (وقد علم الرسول عايله السلام ايضا ان الامر المعجز اذا ظهر للجماعة فمنهم من يؤمن عند ذلك) اى عند ظهور المعجزة (ومنهم من يعرفه ويحجده ولا يظهر التصديق به ظملاً وعلواً وحسداً ومنهم من يلحق ذلك بالسحر والابهام) اى الشبهة (فلما رأت) اى شاهدت (الرسول ذلك) الامر من اعيان قومه (و) رأت (انه) اى الشان (لا يؤمن) احد وان ظهرت المعجزة له (الامن انار الله قلبه) في علمه (نور الايمان) الاذلى (ومنى



لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى إيماناً ( عند الظهور فلا يظهر التصديق  
 عن مثل هذا الشخص لعدم تنور قلبه بنور الإيمان الأزلي (فلا ينفع في حقه  
 الأمر المعجز) فإذا علمت الرسل هذه الأحوال من قومهم (فقصرت الهمم) أي  
 هم الرسل (عن طاب الأمور المعجزة) من الله لاظهار دين الله وإنما قصرت همم  
 الرسل عن طاب المعجزة (لما لم يعلم أثرها) أي أثر المعجزة (في الناظرين) كله فان بعض  
 ناظرى المعجزة لا يقر بها أي لا يؤثر المعجزة في ناظرى المعجزة (ولا) يعلم أثرها  
 (في قلوبهم) فان بعض قلوب الناظرين لا يصدق به فكان من الناظرين من يقر  
 بلسانه وبجسده بقاءه وهم المنافقون لذلك قال ولا في قلوبهم فيخص أثر المعجزة  
 من الناظرين لمن نور الله قلبه بنور الإيمان الأزلي فقصرت المعجزة فقصرت  
 الهمم ولو علمت لعمت (كما قال في حق أكمل الرسل واعلم الخلق واصدقهم  
 في الحال انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء) فلا أثر للهمة (ولو  
 كان للهمة أثر ولا بدلم يكن احداً كمل من رسول الله عليه السلام ولا اعلى درجة  
 واقوى همة منه وما اثرت) همة (في اسلام ابى طالب عمه فيه) أي في حق ابى  
 طالب (نزلت الآية التي ذكرناها وكذلك قال في الرسول انه ما عاينه  
 الا البلاغ) وهو قوله تعالى (وما عاينك الا البلاغ) فنفى عنه ما عدا التبليغ (وقال  
 ليس عليك هديهم ولكن الله يهدي من يشاء) فنفى عنه هدايتهم كل ذلك نفى  
 لتأثير همة مع كونه اكمل البشر بل اكمل الموجودات \* ولما كان ابضاح هذه  
 المسئلة موقوفة على سر القدر بينه بقوله (وزاد) الحق تعالى نفى اثر الهمة  
 (في سورة القصص وهو اعلم بالمهتدين أي بالذين اعطوه) أي الحق (العلم بهدايتهم  
 في حال عدمهم باعيانهم الثابتة فثبت) الحق (ان العلم تابع للمعلوم) فاذا كان العلم  
 تابعاً للمعلوم (فمن كان مؤمناً) أي فمن كان اعطى العلم للحق بإيمانه (في ثبوت عينه  
 وحال عدمه ظهر تلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك) أي الإيمان  
 (منه انه هكذا يكون) أي الذي كان مؤمناً في حال عدمه يكون مؤمناً في وجوده  
 الخارجي (فلذلك) العلم (قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا) القول وهو

مطابق بيان العلم تابع للمعلوم

قوله وهو اعلم بالمهتدين (قال ايضا ما يبدل القول) وهو حكم الله بايمان البعض وكفر البعض (لدى لان قولي على حد) اى على حسب (على فى خافى وما انا بظلام للعبيد اى ما قدرت عليهم) اى على العبيد (الكفر الذى لشقيهم) بدون اقتضاء اعيانهم الثابتة وطايبهم منى (ثم طابتهم بما ليس فى وسعهم ان ياوابه) حتى لا يكون ظالماً للعبيد فكان امر الحق بهم بما ليس فى وسعهم من احوال عيبتهم البتة وهذا هو الكلام الذى قطع عرق الجبر عن كايته فلا ظلم اصلاً فلا جبر قطعاً لا صرفاً ولا متوسطاً اذ ما ل الجبر الظلم فلا يصح الجبر اصلاً كما لا يصح الظلم (بل ما علمناهم الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما علمونا من نفوسهم بما هم عليه) فى حال عدمهم فما كان الله ظالماً للعبيد فى هذه المعاملة (فان كان ظالماً) هذا مجرد تقدير وفرض لا لزام الخصم (فهم الظالمون) لانفسهم لا الحق لاقتضاء اعيانهم الثابتة هذا الظلم وطابته من الله فما فعل الحق بهم اظلم الا ما فعلوا بانفسهم من الظلم فما ظلمهم الله واكن كانوا انفسهم يظلمون (ولذلك قال واكن كانوا انفسهم يظلمون) فلما كانوا هم الظالمين قال (ما ظلمهم الله) فما طاب الحق منهم بما ليس فى وسعهم الا على حسب اقتضاء اعيانهم فى حال عدمهم فكما ان ما علمناهم الا بحسب ما اعطونا من نفوسهم من العلم بهم (كذلك ما قانس) والمراد من القول التكليف السريعة اى ما امرنا (انهم الا ما اعطاه دانا ان نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بماهى عليه من ان هوول انذوا) من ان (لا نقول كذا) فكما اعطى الحق لهم ما طابت ذواتهم من الكفر او الايمان وغيره من الاحوال كذلك اعطى الحق لذاته تعالى ما اقتضت ذاته من القول كذا وعدم القول كذا (فما قانا الا ما علمنا) من ذاتنا (انا نقول فانا القول منا) اى الامر التكليفى يدل على ذلك قوله (ولهم الامثال وعدم الامثال مع السماع منهم) فان عدم الامثال لا يمكن فى الامر الارادى (فالكل) اى القول والامثال وعدم الامثال (منا) اى من الحق من وجه (ومعهم) اى من العبيد من وجه (والاخذ) اى التعذيب بمن لم يمثل الامر التكليفى (عنا) اى عن الحق

(وعنهم)



(وعندهم) اى عن العبيد فهم كانوا منا (ان لم يكونوا منا فحقن لاشك نكون منهم) تحقيقاً للعبودية والربوبية فانه اذا لم يكن الحق منهم على تقدير عدم كونهم من الحق لم يتحقق الربوبية والعبودية فكون الحق منهم محال بالضرورة فكانوا من الحق والحق ليس منهم واما الاحوال التى بينهم وبين الحق فهى كلها منه ومنهم ويجوز أن يكون معناه فالكل اى اعطاء الكل منا ومنهم والاخذ اى اخذ الكل عنا وعندهم فكان الحق معطياً وآخذاً والعبد معطياً وآخذاً فهذا هو المعاملة بين الرب والعبد ان لم يكونوا يأخذون منا ما لم يعطونا او لا فحقن لاشك تأخذ عنهم ما لم اعطه قبله لهم وهو العلم فان علمه بهم يأخذ عنهم ولم يعطه او لا ذلك العلم لهم لان علمه تعالى تابع لمعلومه بخلاف العبد فانه لا يمكن له ان يأخذ عن الحق ما لم يعطه الحق او لا الا الوجود بل الوجود ايضا فائض عاينهم من الله تعالى على حسب طابهم ولاشتمال هذا الفصل على المسائل الكلية اللطيفة اوصى بالتحقيق قال (فتحقق ياولى هذه الحكمة الماكية من الكلمة اللوطية فانها لباب المعرفة فقد بان) اى ظهر (لك السر) اى سر القدر (وقد اتضح الامر) الذى اشتبه على علماء الظاهر (وقد ادرج فى الشفع) اى فى الخاق (الذى) قائم مقام الفاعل لادرج (قل هو الوتر) اى الحق كما ان الاثنين يحصل من الواحد كذلك الخاق يحصل من الحق فادرج الحق فى الخاق كما ادرج الواحد فى الاثنين يعنى ان تحققت الحكمة الماكية يظهر لك هذه المذكورات التى لا وسع لكل احد أن يطالع عاينها

### فصل حكمة قدرية فى كلمة عزيزية

ولما كان العزيز عاينه السلام بعينه الثابتة واستعداده الاصلى طالباً للمعرفة بسر القدر بقوله (انى يحيى هذه الله بعد موتها) اختصت كلمته بالحكمة القدرية ولما تقدم القضاء على القدر بالذات قدمه عليه بالوضع فقال (اعلم ان القضاء حكم الله فى الاشياء) القضاء فى اصطلاح الطائفة هو الحكم اى الالهى فى الموجودات كلها على ما هى عاينها من الاحوال (وحكم الله فى الاشياء) كان

(على حد) اي على حسب (علمه بها) اي بالاشياء (و) على حد علمه (فيها) فقوله بها اشارة الى احاطة علمه تعالى بظواهر الاشياء وقوله فيها اشارة الى احاطته ببواطن الاشياء (وعلم الله في الاشياء على ما اعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها) فقد استغنى بنى الاشياء عن ذكره بالاشياء لان من علم باطن الاشياء فبالخبري ان يعلم ظاهرها (والقدر توقيت ما هي عليه الاشياء في عينها) اي القدر ايجاد الاشياء في اوقاتها بحسب اقتضاء عينها الثابتة ووقوعها في ذلك الوقت (من غير مزيد) ونقص عن اقتضاء استعدادها (فاحكم القضاء) اي القاضي وهو الحق تعالى (على الاشياء) بالكفر والعصيان (الابها) اي باهي عليها في عينها فما قدر الكفر للعبد الا باقتضاء عينهم الثابتة فلا جبر اصلا من الله لا صرفا ولا متوسطا وانما يلزم ذلك ان لو قدر من عند نفسه من غير اقتضاء عين العبد فهذا البيان رفع توهم الجبر عن اهل الحجاب الذين لم ينكشف لهم اصل المسئلة (وهذا) اي كون حكم الله على الاشياء بحسب ما هي عاينها في حد ذاتها (هو عين سر القدر) الذي يظهر (من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) ولا يظهر لغير هذين الطائفتين فلا حظ لاهل النظر من المتكلمين والحكماء من مسئلة سر القدر ولا يصل اليه احد بنظر العقل ابداً (فتنه الحججة البالغة) اي الكاملة التامة بغنى اذا كان تقدير الحق احوال العباد وافعاله بحسب اقتضاء عينهم الثابتة كان لله الحججة التامة على خلقه لا للخلق عليه اذا قيل لم قدر على فلان الايمان وعلى فلان الكفر اولم قدر بعض الاشياء على صورة قبيحة وبعضها على الصورة الحسنة واذا كان لله الحججة البالغة على خاقله لا للخلق على الله (فالحاكم) وهو الحق تعالى (في التحقيق تابع) في حكمه (لعين المسئلة) وهي عبارة عن المحكوم عاينه وبه والحكم (التي يحكم) الحق في القضاء والقدر (فيها) اي في تلك المسئلة (بما) اي بحسب ما (تقتضيه ذاتها) اي ذات المسئلة والمراد بعين المسئلة الاعيان الثابتة في العلم (فالمحكوم عليه بما) اي بالذي (هو) وجد (فيه) اي في المحكوم



عليه (حاكم على الحاكم ان يحكم عليه بذلك) فحكم العبد اذ من على الحق بقوله فاحكم على بالايمن فحكم الله به اجابة لدعوة العبد فانه يجب دعوة الداعي اذا دعى وكذلك في الشقاء (فكل حاكم محكوم عليه بما) اى بالذى (حكم به) (و) بما حكم (فيه كان الحاكم من كان) ربا او عبدا فكان كل واحد من الرب والعبد حاكما ومحكوما عليه لكن حكم العبد على الحق بما فيه سابق على حكم الحق على العبد به لذلك كانت الحقبة الباطنة لله على العبد لا لا عبد على الله واعلم ان العبد في الحكم على الحق على وجهين اخيار وهو حكمه عليه بصفاة وافعاله الصادرة منه تعالى وانشاء كقوله رب اغفر لي ولا يقال عند اهل الشرع العبد حكم على الحق وامره مع وجود المعنى الاصلى للحكم والامر ههنا بل يقال في الاول العبد مسح او منزّه وفي الثانى طالب من الله المغفرة احترازاً عن سوء الادب فان الحكم والامر من العبد بقوله حكمت على الحق او امرته او منك بقولك حكم العبد على الحق وامره يؤهم الجرأة على الله تعالى وكذا عند اهل الحقيقة في دائرة الشرع اذ ليس لهم لسان واصطلاح غير لسان اهل الشرع واصطلاحه واما في مرتبة الحقيقة فقالوا ان الاعيان المابتة حاكمة على الحق وامرة بلسان الاستعداد بيا ما لوجود معنى الحكم والامر في الاعيان فهم لم يقولوا ان العبد حاكم على الحق باللسان الصورى كما انهم لم يقولوا كذلك والامر كما قلنا فان اهل الشرع يتعاق غرضه بلسان الظاهر لسان الصورى الجسمانى واهل الحقيقة يتعاق غرضه بلسان الباطن المعنوى الاستعدادى لسان الاعيان المابتة في العلم فاذا لم يتعاق غرض الشرع بالاعيان المابتة واساها تقياً واباءاً لم تقع المخالفة بينهما اذ المخالفة انما تكون بين القولين لا بين السكوت والقول فهم ما قالوا خلاف ما ثبت عند الشرع حتى يلزم المخالفة ويرتكب التأويل بل قالوا ما سكت عنه الشرع فاهل الله اطهر والمعانى اللطيفة من معانى القرآن والاخبارات اتى لم يبين اهل الشرع هذه المعانى لعدم اطلاعه بانتفاء شروطه واسبابه فلا يلزم من عدم وجود ما قاله اهل الله في الشرع ان يكون ذلك مخالفاً للشرع وهذا ان فهمت يطالعك

الموافقة بين العلوم الآلهية والنسعية فتحقق قولنا فان الموافقة بين العليين  
ما جهلت الاشدة الظهور يدل عليه ( فتحقق هذه المسئلة فان القدر ما جهل  
 الاشدة ظهوره ) لا لشدة الخفاء فان الصورة المشاهدة في الحس هي صور  
 القدر فكما ان سدة الخفاء لغاية بعدها عن ادراك البصائر سبب للجهل كذلك  
 سدة الظهور لغاية قربها وانحرافها عن الحد الاوسط سبب للجهل كالمرآة  
 القريبة من الرائي لم يظهر له صورة فيها لشدة قربها منه بل تقول مسائل  
 العلوم الآلهية كلها ما جهلت الاشدة ظهورها ( فلم يعرف وكرر فيه الطلب  
 والالحاح ) فقال ابراهيم عليه السلام ارني كيف يحيى الموتى وقال العزيز  
 عليه السلام انى يحيى هذه الله بعد موتها فهذا السؤال من عدم علمهم بسر  
 القدر فان السؤال يطالب حصول ما لم يحصل ( واعلم ان الرسل صلوات الله  
 عليهم اجمعين من حيث هم رسل لا من حيث هم اولياء ) وقوله ( وعارفون  
 على مراتب ما هي عليه امهم ) تفسير لقوله لا من حيث هم اولياء لان كونهم اولياء  
 لا يكون الا كذلك فمن حيث كونهم رسلا ( فما اى فليس ) عندهم ) من الله ( من العلم  
 الذى ارسلوا به الا قدر ما يحتاج اليه امة ذلك الرسول عليه السلام لازائدا ولا ناقص )  
 اى لا يكون ذلك العلم زائدا على قدر احتياج تلك الامة ولا ناقصا عنه ( والامم  
 متفاضلة يزيد بعضها على بعض ) فى الكمال واذا كانت متفاضلة ( فتفاضل  
 الرسل فى علم الارسال ) يزيد بعضها على بعض ( بتفاضل اممها وهو ) اى  
 تفاضل الرسل بتفاضل الامم معنى ( قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض )  
 اى فضلنا بعضهم على بعض فى علم الارسال بتفاضل الامم ( كما هم ايضا  
 فيما يرجع الى ذواتهم عاينهم السلام من العلوم والاحكام متفاضلون بحسب  
 استعداداتهم ) فهم كانوا ذوى تفاضلين بحسب ذواتهم وبحسب تفاضل  
 اممهم ( وهو ) اى التفاضل بحسب الاستعداد معنى ( قوله تعالى ولقد فضلنا  
 بعض النبيين على بعض ) فى العلوم الراجعة بالكبرة والقللة الى ذواتهم ( وقال  
 الله تعالى فى حق الخلق والله فضل بعضكم على بعض ) فى الرزق



والرزق منه ماهو روحاني كالعلوم وحسي كالاغذية) ثم ينزله على الخلق  
 في الشهادة باوقاتها (وما ينزله) اى وما ينزل (الحق) الرزق على الخلق روحانياً  
 كان او حسياً (الابقدر معلوم) للحق من استعداد الخلق في وقت (وهو)  
 اى القدر المعلوم (الاستحقاق الذى يطلبه) اى يطلب (الخلق) ذلك الاستحقاق  
 من الله وانما يطلب الخلق ذلك الاستحقاق من الله (فان الله تعالى اعطى كل  
 شئ) مقتضى (خاقه) فى الازل دفعة واحدة من الرزق المعنوى والصورى  
 (فيزل بقدر ما يشاء وما يشاء الا ما علم فحكم به وما علم كما قلناه الا بما اعطاه  
 المعلوم من نفسه) معناه ظاهر (فالتوقيت) اى توقيت ما عليه الاشياء  
 (فى الاصل للمعلوم) اى من اقتضاء ذات المعلوم فانه طالب من الله ذلك  
 التوقيت باستعداده (والقضاء والعلم والارادة والمشيئة) كلها (تبع للقدر)  
 اى للتوقيت اى يتعاقب كلها للاشياء بحسب الاوقات والازمان التى اقتضت  
 ذات المعلوم (فسر القدر) اى فعلم سر القدر (من اجل العلوم ما يفهمه  
 الله تعالى الا لمن اختصه بالمعرفة التامة فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به)  
 لعله ان كل الرزق الصورى والمعنوى الذين اقتضت ذاته وطلته لا بد ان  
 يصل اليه فيحصل الاطمئنان فيستريح عن الطلب به (ويعطى العذاب الاليم  
 للعالم به ايضا فهو يعطى النقيضين) لعله ان ما لا يلايم غرضه من مقتضى ذاته  
 كال فقر وسوء المزاج وغير ذلك لا يزول البتة فلا يرى سببا للخلاص فيتألم  
 بالعذاب الاليم وهذا حكم سر القدر فى الخلق واما حكمه فى الحق فقد بينه  
 بقوله (وه) اى وبسر القدر او بعله (وصف الحق نفسه بالغضب والرضاء وبه  
 تقابلت الاسماء الالهية) وانقسمت الى اللطف والقهر من جهة العين لان  
 العين المؤمنة تقتضى ان يتجلى الله لها باللطف والعين الكافرة تقتضى ان يتجلى  
 الله لها بالقهر فاطهرت الاعيان اللطف والرضاء والقهر والغضب واذا كان  
 الامر كذلك (فحقيقته) اى حقيقة سر القدر او حقيقة العلم بسر القدر  
 (تحكم) باللطف والرضاء وبالقهر والغضب (فى الموجود المطلق) اى

في الحق (و) تحكم بالسعادة والشقاوة او بالراحة والالم في (الموجود المقيد)  
 اى في الخلق (لا يمكن ان يكون شئ اتم منها) اى من حقيقة سر القدر  
 (ولا اقوى) منها (ولا اعظم اعموم حكمها) باللفظ والقهر (المتعدي) اى الحق  
 (و) لعموم حكمها بالسعادة والشقاوة (غير المتعدي) اى الخلق قال بعض  
 النسراج والمراد بالحكم المتعدي بالاحكام والتاثيرات التى تقع من الاعيان  
 وغير المتعدي ما يقع من مظاهرها فيحتاج الى حذف الموصوف تقديره الحكم  
 المتعدي (ولما كانت الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين لا تأخذ) اى لا يأخذون  
 (علومها الا من الوحي الخاص الالهي) اى الوحي الخاص بهم لا يأخذ غير  
 الانبياء عليهم السلام من ذلك الوحي قوله (فقلوبهم) جواب لما ودخول  
 الفاء لكونه جملة اسمية (ساذجة) خالية من العلوم التى تكسب (من النظر  
 العقلي) اعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكرى عن ادراك الامور على  
 ما هي عابه والاخبار ايضا) كالعقل من حيث نظره الفكرى (يقصر عن  
 ادراك ما لا ينال الا بالذوق) فيختص بما يسه العارة والذوقيات لا تقبل  
 التعبير (فلم يبق العلم الكامل الا في التجلى الالهي وما) اى وفي الذى (بكشف  
 الحق عن عين البصائر والابصار قوله من الاغصية) بيان لما (قدردل  
 الامور قديمها وحديثها وعندها ووجودها ومحالها وواحدها وجاثرها  
 على ما هي عابه في حقائقها واعيانها) ولا يكتفى فيهن نظر العقل والاخبار  
 فبالتجلى الالهي والكشف يحصل العلم بحقائق الاشياء على ما هي عابه  
 بخلاف النظر العقلي والاخبار فظهر احتياج ارباب العقول الى ارباب  
 التجلى في العلم (فلما كان مطلب العزيز) وهو قوله انى يحيى هذه الله  
 بعد موتها (على الطريقة الخاصة) لله تعالى يدل عابه قوله بعد فطلب  
 ان يكون له قدرة تتعاق بالمقدور وقوله فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا  
 فلا يجوز ان يكون المراد بها طريق الوحي كما جوزه البعض (لذلك) اى لكون  
 مطلب العزيز على الطريقة الخاصة لله تعالى (وقع المتعدي عابه) جواب لما



لذلك يتعلق بوقع ( كما ورد ) ذلك العتب ( في الخبر ) وهو لئن لم تنته لأمحون  
 اسمك من ديوان النبوة ( ولو طالب ) العزيز بهذا المطلب ( الكشف الذي  
 ذكرناه ) الذي طريق الأنبياء والأولياء ( ربما كان لا يقع عليه عتب في ذلك )  
 الطالب كما كان إبراهيم عليه السلام فإن مطالبه أمر ممكن حصوله للإنسان لذلك  
 لم يقع عليه عتب فلما عتب الحق على العزيز علم أن ما طلبه من الخصائص الإلهية  
 ( والدليل على سدا جة قابله قوله عز وجل في بعض الوجوه أني يحيي هذه الله بعد موتها )  
 حيث لم يعلم وقوع العتب عليه بهذا السؤال قوله في بعض الوجوه إشارة إلى  
 اختلاف المفسرين في تفسير هذه الآية فإن منهم من قال قائل هذا الكلام  
 العزيز وهو ما اختاره الشيخ وقيل أرميا وقيل الخضر وقيل كان علما  
 كافرا هذا المعنى الذي ذكر في مطلب العزيز وهو وقوع العتب عليه في مطالبه  
 الذي على الطريقة الخاصة على اخذ البعض لا مطلقا يدل عليه قوله ( وأما عندنا  
 فصورته في قوله هذا ) أي في أني يحيي هذه الله بعد موتها ( كصورة إبراهيم ع م  
 في قوله أرني كيف يحيي الموتى ويقتضى ذلك ) أي يقتضى صورة سؤال  
 العزيز ( الجواب بالعمل الذي أظهره الحق فيه ) أي في نفس العزيز ( في قوله  
 فأماته الله مائة عام ثم بعثه فقال له انظر إلى العظام كيف ننسزها ثم نكسوها  
 عظاما إن كيف تنبت الأجسام معينة تحقيق فأراه الكيفية ) كما أراه إبراهيم ع م  
 فلا فرق في المطلب بالنظر إلى الآية وإنما كانت التفرقة في الطالب بين إبراهيم  
 وعزيز عليهما السلام من أمر خارج وهو العتب ( فسأل ) هذا استئناف  
 لما تقدم من قوله فلما كان مطالب العزيز أي فتبين أن سأل ( عن القدر الذي  
 لا يدركه إلا بالكشف للأشياء في حال ثبوتها في عدمها فما أعطى ) الحق  
 ( ذلك ) السؤال بل رده وأعطى ما يمكن في حقه وانفع في نفسه فأراه الكيفية  
 كما أجاب لمن سأل عن الألهة فقال قل هي مواقيت للناس والحج فأعطى  
 الإطلاع على غير الطريقة الخاصة التي طالبها فلا يذوق كيفية الأحياء بل يشاهدها  
 ( فإن ذلك ) أي الإطلاع بسر القدر ذوقا ( من خصائص الإطلاع الإلهي فمن

المحال ان يعلم ( اى ان يعلم سر القدر ذوقا ( الالهو ) وانما لم يعلم سر القدر على هذه الطريقة الخاصة بالا لله ( فانها ) اى فان الاعيان الثابتة ( المفاتيح الاول اعنى مفاتيح الغيب التى لا يعلمها الا هو ) وقد يطلع الله من يشاء من عباده على بعض الامور من ذلك ( الغيب كما قال تعالى طالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارضى من رسول كمحمد عليه السلام فى انشقاق القمر وعيسى عليه السلام فى احياء الموتى وابرء الالكه والارض ( واعلم انه لا تسمى ) الاعيان ( مفاتيح الا فى حال الفصح وحال الفتح هو حال تعاقب الكواكب بالاشياء وقل ان شئت حال تعاقب القدرة بالمقدور ولا ذوق غير الله فى ذلك ) اى فى تعاقب القدرة بالمقدور ( فلا يقع فيها ) اى فى القدرة ( تجلى ولا كشف ) على طريق الذوق ( ادلا قدرة ولا فعل الا لله خاصة اذله الوجود المطلق الذى لا يتقيد ) فلا يقدر من له الوجود المتقيد على الاتحاد والاعدام الا لمن ارضى من رسول فانه عناية آلهية سبقت له فى حقه ( فلما رأينا عتب الحق له عناية السلام فى سؤاله فى القدر عنايه ) اى العزيز ( طلب هذا الاطلاع ) اى الاطلاع المذكور المخصص للتحقق ( فطلب ان تكون له قدرة تتعاقب بالمقدور وما يقتضى ذلك الا من له الوجود المساق فطلب ما لا يمكن وجوده فى الخلق ذوقا فان الكيفيات لا تدرك الا بالذوق وما روياه ) ولما حقق معنى الآلة وهو لا يدل على المطالب الخاص الا بفرية العتب سرع فى تحقيق العتب بقوله ( مما اوحى الله به اليه ) يريد ان الانتهاء عن مثل هذا السؤال واجب عليك اما بنهى الهى واما بنهى عن نفسك والفرق بينهما ان الالهى يتعلق بوجود المسمى عنه بمعنى وجد فى المحل ثم نهاه الله عنه والنهى عن النفس يتعلق بعدمه بمعنى لم يوجد فى المحل اصلا فلما سأل نهى الله عن السؤال الذى لا يناسب حاله فاتمى عن السؤال مع الدامة فقال لولا لم اسئل اظنه ان عدم صدوره خير من ان يصدر فبين الله ان وجود السؤال منه ثم النهى عنه عناية له فى حقه بقوله ( لئن لم تنته ) بنهى الهى عن السؤال عن الاطلاع الخاص لله ( لا محزون اسحك من ديوان النبوة ) كي يحصل الانتهاء



منك بنفسك اى لا بد من الانتهاء عن السؤال الذى ليس فى استعدادك قوله (اى ارفع) قائم مقام جواب اما تقديره فمعناه ارفع (عنك طريق الخبر واعطيك الامور على التجلى والتجلى لا يكون الا بما انت عليه من الاستعداد الذى به يقع الادراك الذوق فتعلم انك ما دركت الا بحسب استعدادك فتتظر فى هذا) اى (الامر الذى طلبت فاذا لم تره) اى الامر الذى طابته (تعلم انه ليس عندك الاستعداد الذى تطابه و) تعلم (ان ذلك) الامر (من خصائص الذات الالهية وقد علمت ان الله تعالى اعطى كل شئ خاقه فاذا لم يعطك هذا الاستعداد الخاص فما هو خلقك ولو كان خالقك لا عطاكه الحق الذى اخبر انه اعطى كل شئ خاقه فتكون) على هذا التقدير (امت الذى تنتهى عن مل هذا السؤال من نفسك لا تحتاج فيه الى نهى الهى) ولم اقل بك ذلك بل ابقيتك على نبوتك وجعلتك محتاجاً الى نهى الهى وهذا اعلى مرتبة لك من ان تنتهى من نفسك فان النبوة لا شغالها الولاية اعلى مرتبة من الولاية بدونها فلما علم العزيز حمد الله الى عنايته له فزال ندامته على سؤاله وانتهى عنه هذا هو الذى انكشف لى فى هذا المقام فعلى هذا التحقير لا عتب على عزيز على هذا المطالب بل صح من الانساء بمثل هذا السؤال حيث لم يغيب عايه وان لم تقل مسئلتهم (وهذا) اى ما فعله الحق بالعزيز (عناية من الله بالعزيز ع) لا عتب عايه اخبر الله بها بقوله لئن لم تنته لاسحق من ديوان النبوة فدل قوله لئن لم تنته على ان مطالب العزيز على طريقة خاصة (علم ذلك) العناية ذكر لاشارة باعتبار التأديب (من علمه وجهل من جهله) فلما علم من كلامه انه لا يعلم سر القدر الا الله او بمن يطالع الله من الانبياء والاولياء سرع فى بيان الولاية والنبوة (واعلم ان الولاية) اى حقيقة الولاية (هى الفلك المحيط العام) الكلى الشامل على النبوة والرسالة (واهذا) اى ولاجل احاطتها وعمومها (لم تنقطع وانما الانبياء العام واما نبوة التشريع والرسالة فنقطعة وفى محمد عليه السلام قد انقطعت فلا نبى بعده مشرعاً) على صيغة اسم الفاعل اى لا داخلا تحت

شريعة فان عيسى ع م نبي يحيى داخلا تحت شريعته ( او مشرطاه ) اى داخلا تحت شريعة نبي مشرع وتابعا لشريعته كانباء نبي اسرائيل عليهم السلام فانهم على شريعة موسى عليه السلام ( ولا رسول ) عطف على فلا نبي عليه السلام ( وهو ) اى والحال ان ذلك الرسول عليه السلام هو ( المنسرع وهذا الحديث ) وهو قوله عليه السلام لا نبي بعدى ( قسم ) اى قطع ( ظهور اولياء الله ) بالاباء عن المعارف الالهية كما ظهر الانبياء عليهم السلام بها من جهة ولايتهم ( لانه ) اى لان هذا الحديث ( يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة ) لان هذا الذوق لا يكون الا فى الرسول والنبي عليه السلام فاذا انقطعت الرسالة والنبوة بمد محمد صلى الله عليه وسلم انقطع هذا الذوق فاذا انقطعت العبودية الكاملة ( فلا ينطلق عليها ) اى على العبودية الكاملة ( اسمها الخاص بها ) وهو النبوة والرسالة وانما لم يظهر اولياء الله بانقطاع العبودية الكاملة ( فان العبد ) الولي ( يريد أن لا يشارك سيده ) فى اتصافه بالاسم الولي لعلمه ان الاتصاف ليس من مقتضى ذاته بل يحصل له عند فناءه فى الحق بل يريد ان يظهر بمقتضى ذاته وهو العبادۃ فانقطع عن الظهور بالولاية ( وهو الله فى اسم ) يتعاق بلا يشارك ( والله لم يتسم بنبي ولا رسول عليه السلام ويسمى بالولي واتصف بهذا الاسم فقال تعالى الله ولي الذين آمنوا وقال تعالى وهو الولي الحميد وهذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا و آخرة فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة ) فلم يبق اسم يختص بظهر به العبد بالولاية وهى واجبة الظهور من صاحب العبادۃ فى الدين والدنيا الى انقراض الزمان فظهرها الله تعالى لطف وعناية بعباده بابقائه اهم النبوة العامة فظهر بها الولاية كما ظهر بالنبوة والرسالة واليه اشار بقوله ( الا ان الله لطف بعباده فابقى اهم النبوة العامة التى لا تسريع فيها ) وهى الانبياء اى الاخبار عن المعارف الالهية فالاولياء وارثون بواطنهم اى جهة ولايتهم يظهرون احكام ولايتهم من المعارف والحقائق الالهية يرشدون الامة الى الله ويفيضون عليهم المعارف الالهية



بقدر نصيبهم منها فأبقاء النبوة العامة ليس الا لظهور الولاية الخاصة للنبوة  
 عن الاولياء وراثه ( وابقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الاحكام  
 وابقى لهم الوراثة في التشريع فقال العلماء ورتة الانبياء ومائمه ميراث في  
 ذلك الا فيما اجتهدوا فيه من الاحكام فشرعوا ما اجتهدوا  
 من الاحكام الشرعية فالائمة الاربعة وغيرهم من المجتهدين وارثون  
 ظواهرهم اى نبوتهم الخاصة بهم لا يرثون ولايتهم الخاصة كما لا يرث  
 ظواهرهم من يرث بواطنهم فلا يجتمع الوراثة في شخص واحد ولذلك  
 لا يصح نصب المفتي من الاولياء وارثين لعدم اجتهادهم في ثبوت الاحكام  
 الشرعية فالمجتهدون كلهم اولياء بالولاية العامة لا بالولاية بالوراثة ولذلك  
 لم يظهروا بالولاية اى بالانبياء عن الحقائق الالهية بل ظهروا بالاخبار عن  
 الاحكام الاجتهادية فالمراد باظهار الولاية الولاية بالوراثة لكونه سبباً لارشاد  
 الخلق وانتفاعه واما الولاية للمؤمنين فلا يظهرأ بدأ عن صاحبها فلا ينتفع عنه  
 غيره كما في الائمة الاربعة فان ولايتهم العامة مستورة مخفية بوارثتهم في  
 التشريع في الاجتهاد والمجتهد لا يتكلم بكلام خارج عن التشريع بل كل  
 كلامه داخل تحت التشريع في الاجتهاد كما ان الولي الوارث لا يتكلم بكلام  
 داخل تحت التشريع في الاجتهاد بل كل كلامه خارج عن الاحكام  
 الاجتهادية وهو الانبياء عن الحقائق الالهية والانبياء اكو بهم جامعين بين  
 الولاية والرسالة يتكلمون بكليهما (فاذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن  
 التشريع فمن حيث هو ولي وعارف) بالحقائق الالهية لا من حيث انه نبي  
 ورسول كنقله عليه السلام الحديث القدسي عن الله وكقوله لودائتم بحبل  
 اهبط على الله (واهمذا) اى ولاجل عدم انقطاع الولاية وانقطاع النبوة  
 والرسالة كان (مقامه من حيث هو عالم) بالله واسمائه وصفاته (وولى اتم واكمل  
 من حيث هو رسول او ذو تشريع وشرع فاذا سمعت احدا من اهل الله  
 يقول او ينقل اليك عنه انه قال الولاية اعلى من النبوة فليس يريد ذلك

مطلب ان الولي فوق النبي والرسول في شخص واحد

القائل إلا ما ذكرناه أو يقول أن الولي فوق النبي والرسول فإنه يعني بذلك في شخص واحد وهو أن الرسول من حيث أنه ولي أتم منه من حيث هو نبي ورسول لأن الولي التابع له أعلى منه فإن التابع لا يدرك المتبوع أبداً فيما هو تابع له فيه (أما فيما هو غير تابع له فيه فقد يدركه فيه (أذا وادركه) فيما هو تابع له فيه (لم يكن تابعاً له فائهم) فإذا كان الرسول من حيث هو ولي أتم منه في العلم من حيث هو نبي ورسول (فرجع الرسول والنبي المشرح إلى الولاية والعلم) بالله وبأسمائه وصفاته واستدل عليه بقوله (الآن ترى أن الله قد أمره) أي الرسول (بطلب الزيادة من العلم لأمن غيره) أي من غير العلم وهو الرسالة والسوة ولم يقل رب زدني رسالة أو نبوة (فقال له امراً وقل رب زدني علماً وذلك) أي بيان الأمر بطلب زيادة من العلم لأمن غيره وهو (إليك تعلم أن السمع تكلف بأعمال مخصوصة وأنهى عن أعمال مخصوصة ومحامها) أي محل الأعمال المتخصصة أمراً أو بهياً (هذه الدار) فإذا كان محل الرسالة هذه الدار (فهى) أي الرسالة (منقطعة) كمحامها لكونها صفة بسرية حادثة وكل حادث متناه (والولاية ليست كذلك) أي لا سمع ادأ في الدنيا والآخرة كإقطاع الرسالة (أذا وادركه) أي لا سمع ادأ في الدنيا والآخرة كإقطاع الرسالة (فهى) أي الرسالة (منقطعة) كما انقطعت من حيث هي (أي من حيث هي) أي من حيث هي الحقيقة (وأذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها) أي للولاية (اسم) لأن حق الحق ولا في عباده (والولي اسم باق لله) كما قال في حق يوسف أنت ولي في الدنيا والآخرة (فهو) أي الولي اسم (أميده تحمها) في إقناء ذاته في ذات الحق (وذلكا) في إقناء صفاته في صفات الحق (وتعاقا) في إقناء أفعاله في أعمال الحق فقد ظهر لك من هذا البيان أن الولاية مع الرسالة أعلى مرتبة منها بدون الرسالة فإذا كانت الولاية مع الرسالة أعلى مرتبة منها بدونها (فقله للعزيز لأن لم تنته عن السؤال عن ماهية الفدر لا محزون اسمك من ديوان السوة فيأتيك الأمر على الكشف بالتجلى ويزول عنك



اسم النبي والرسول قوله ويبقى له ولايته ( التفات من الخطاب الى النية  
قواه فقوله مبتدأ خبره فيأتيك الامر اى معناه يأتيك الامر فيأتين  
ان هذا الخطاب عنده غاية له شرع في اختلاف القوم فيه بقوله (الا) اى  
غير (انه لما دلت قرينة الحال ) اى حال السؤال وهى كونه على الطريقة  
الخاصة (ان هذا الخطاب حرى محرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه  
الحالة ) وهى حالة السؤال (مع الخطاب) وهو قوله لئن لم تنته ( انه ) اى  
الخطاب (وعيد ما قطع خصوص بعض مراتب الولاية فى هذه الدار  
اذ السوة والرسالة خصوص رتبة فى الولاية على بعض ما تحوى عايه الولاية  
من المراتب ) اى خصوصيان زائدتان على الولاية فى هذه الدار ونفطمان  
عنها فيها ويبقى الولاية مجردة عنها ( فيعلم انه ) اى النبي والرسول عايه السلام  
( اعلى من الولى الذى لانبوة تنريع عنده والرسالة ) فعلى تقدير الوعيد  
يكون معناه ياعزير انتة عن السؤال عن ماهية القدر التى لا يمكن حصوله لك  
ولا سئلنى مرة اخرى لئن لم تنته لاخذتك بهذه العقوبة وهى الاسقاط  
عن الدرجة العالية درجة السوة والرسالة مع الولاية فلم يقل سؤاله الذوقى  
فراه كيفية الابان كما فى ابراهيم عايه السلام (ومن اقترنت عنده حالة اخرى)  
وهى ان الى عايه انسلام اكونه وايا عارفا لا يمكن ان يسأل عن الله مالا  
يكن حصوله ( تقتضيها ايضا ) كالحالة الاولى ( مرتبة النبوة يثبت عنده ان  
هو وعد لا وعيد وان سؤاله محرم مقبول ) بالمعمل وهو كشف سر القدر بالامامة  
( اذ النى هو الولى الخاص ) المستجاب الدعوة ( ويعرف هذا ) الشخص  
( بقرينة الحال ان النبي من حيث له فى الولاية هذا الاختصاص ) وهو كونه  
عارفا بربه واسماؤه ( محال ان يقدم على ما يعلم ان الله يكرهه منه او يقدم على  
ما يعلم ان حصوله محال فاذا اقترنت هذه الاحوال عند من اقترنت عنده  
وتقررت اخرج هذا الخطاب الالهى عنده فى قوله لا يحون اسمك من ديوان  
النبوة فخرج الوعد وصار ) الخطاب ( خبرا يدل على علو مرتبة باقية

وهي المرتبة الباقية) أي مرتبة العزيز وهي الولاية (على الأنبياء والرسل في الدار الآخرة التي ليست) تلك الولاية (تمحل الشرع يكون عليه أحد من خلق الله في جنة ولا نار بعد الدخول فيهما) فعلى هذا التقدير كان معناه يعزير الله عن السؤال عن ماهية القدر التي تمكن الحصول لك لكن ليس هذا وقته لأن لم تنته في حصوله بغير اوانه لا يحون اسمك من ديوان النوبة وهي أدنى مرتبتك أو ابقيتك على ولايتك وهي أعلى مرتبة لك من نبوتك فحينئذ يحصل مرادك فما كان في شأنك في هذا الوقت الاحصول كيفية سرّ القدر لذوقه فأراه الكيفية الآن ووعد ذوقه في الآخرة فكان هذا الخطاب ووعد الحصول مطلوب العزيز وهو الذوق بسر القدر وخبر يدل على بقاء علو مرتبة العزيز وهي المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل وأما عند الشيخ فهذا الخطاب عتاب عناية ولطف لاعتاب قهر اذ العتاب في حق الأنبياء عليهم السلام لللطف والتأديب لا وعد ولا وعيد (وانما قيدناه بالدخول في الدارين الجنة والنار لما يسرع يوم القيمة لأصحاب الفترات) وهم الذين مابعت في زمانهم نبي مشرع لهم ولم يصل اليهم شريعة من كان قباهم (والاطفال الصغار) وهم الذين مانوا قل اوان التكليف (والمجانين) وهم الذين عرض لهم ما ينال العقل فسقط التكليف معه في الدنيا (فيحسر هؤلاء في صعيد واحد) كلهم عقلاء بالغين لان من لم يكن بالغاً لا يستحق المؤاخذه بالجريمة والثواب العمل (لإقامة العدل) قوله (والمؤاخذه بالجريمة) في حق اصحاب النار (والثواب العمل في اصحاب الجنة) تفسير للعدل (فادا حسروا في صعيد واحد بمعزل) أي يمكن بعيد (عن الناس بعث فيهم نبي من افضاهم وتمثل لهم نار يأتى بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم انا رسول الله اليكم فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم) وفي الكلام تقديم وتأخير وتقدير الكلام هكذا (فيقول لهم) انا رسول الله اليكم (أقحموا) أي ادخلوا (هذه النار بانفسكم من اطاعني) ودخل الجنة



ومن عصائي وخالف امرى هلك وكان من اهل النار) فيقع عندهم  
التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم (فمن امثل امرء منهم ورمى بنفسه  
فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار برداً وسلاماً) وفي الكلام  
تقديم وتأخير مع التقدير اصل الكلام هكذا روى بنفسه فيها سعد ووجد  
تلك النار برداً وسلاماً فدخل الجنة فقال الثواب العملي وهو التمتع بحور العين  
وغير ذلك من طعوم الجنة التي لا ينال الا باسبابه (ومن عصاه استحق العقوبة  
فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف) وانما فعل ذلك (ليقوم العدل من الله  
في عباده) اذ لابد من اقامة العدل فيهم فالاطفال والمجانين والمؤمنين كلهم  
سعدوا واولوا نتائج اعمالهم لورود النص ان اطفال المؤمنين يشعرون لا باثمهم  
وامهاتهم فلا يجوز أحد منهم ان يعصى امر نبيه بخلاف اطفال الكفار  
ومجانينهم فجاز منهم العصيان والامتناع فعلى هذا لافضل من الله الا وفيه  
عدل ولولم يفعل ذلك لقات العدل وهو يخالف الحكمة وانما اتى بالنار  
دون غيرها لان باطنها نورا لم ي يناسب النفوس النورية لذلك اختار الدخول  
بعضهم وظاهرها نار يناسب النفوس الظلمانية لذلك ان بعضهم فلما احمر عمار آه  
في كشفه الصحيح اورد دليلاً على ذلك قوله تعالى (وكذلك قوله تعالى يوم تكشف  
عن ساق) اي امر عظيم من امور الآخرة (ويدعون الى السجود فهذا) اي  
هذا الامر (تكليف وتسريع فيهم فهم من يستطيع) كما استطاع في الدنيا (ومنهم  
من لا يستطيع وهم الذين قال الله فيهم ويدعون الى السجود فلا يستطيعون كما  
لا يستطيع في الدنيا امثال امر الله بعض العباد كابي جهل وغيره فهذا) التكليف  
والتسريع (قدر ما يبقى من السرعة في الآخرة يوم القيمة قبل دخول النار  
والجنة فلهذا قيدناه والحمد لله رب العالمين) وتحقيق هذا المقام لما قال الله تعالى الست  
بربكم وقالوا بلى فالخطاب عام فالاجابة عامة على معنى بيان الطريق الموصل الى  
منكم والسلوك اليه منا اذا ما يظهر ما في استعداد الشخص الا بالتكليف ولا يكلف  
العبد الا بما قال لمولاه باسان استعدادك فكلفه الله بحسب الاوقات ايظهر

مطلب اطفال المؤمنين والمجانين منهم وكذلك اطفال المسلمين والمجانين منهم

ما في استعدادهم من الكمالات اللائقة به فلا بد من التكليف اما في الدنيا  
كما كان واما في الآخرة كما يكون في هؤلاء الطائفة وعد الله لهم ان يبين طريق  
الهداية بسبب طاعتهم ذلك من الله على حسب قابليتهم \* فلما لم يبين لهم طريق  
الهداية في الدنيا لعدم مساعدة امزجة الاطفال والمجانين ولما منع في اصحاب  
الفترات في يوم القيمة وفاء امهده السابق ولايتوهم ان هذا التمول لا يقوله اهل  
السرع ولا يذهب اليه احد منهم فكان مخالفا للسرع لان احوال هذه الطوائف  
مختلف فيها عند اهل السرع فمثل هذا الخلاف لا يعد مخالفا للسرع

### فصل في حكمة نبوة في كلمة عيسوية

ولاجل حصول هذه الحكمة في كلمته اخبر عن نبوته في المهد بقوله اني عبد الله  
آتاني الكتاب وجعاني نبيا بخلاف سائر الانبياء فانهم لا يدعي احد منهم مثل  
ذلك والمراد بها النبوة العامة لا النبوة التسريعية فعيسى عليه السلام ختم النبوة  
المامة والولاية العامة بالانبياء والاواباء لا بأخذوا بها الا من مشكاته الا ختم الرسل  
(نعم عن ماء مريم) استفهام تقرير حذف همزة (او) بمعنى الواو (عن فتح  
حريين\*) اي جبرئيل قوله (في صورة البشر الموحود) طرف لحريين اي المخلوق  
(من طين\*) وقوله عن ماء مريم متعلق بقوله (مكون الروح) العيسوي (في ذات  
مطهرة) وهي ذات مريم (من الطبيعة) اي من ادناسها وارجاسها ومفتضيا بها  
من اللذات الشهوانية (تدعوها) اي الطبيعة التي تدعو مريم اي شان هذه  
الطبيعة ان تدعو مريم (بسمين\*) اي بحجيم (لاحل ذلك) اي لاجل تكون  
الروح العيسوي في الذات المطهرة (قد طالت اقامته فيها) اي في السموات فان  
طهارة المحل تبعد الحل عن الكون والفساد (فزاد على الف بتعين\*) مبين  
في علم التواريخ (روح) خبر مبتدأ محذوف (من الله لا من غيره) اي هو خالق الله  
بذاته لا بواسطة روح من الارواح (فلذا) اي فلكون روحه من الله بغير واسطة  
(احي الموت واشأ الطير من طين\*) بسبب تقربه الى الله وتحققه بصفاته الحلية  
به وانما احى الموتى واشأ الطير (حتى يصح) اي كي يصح او معناه لاجل احياء



الأموات وأشياء الطير ص (له من ربه نسب \* ) بفتح النون مصدر والمراد به وصف أو الكسر جمع نسبة وكلاهما صحيح (به) أى بسبب هذا النسب (يؤثر فى العالى) وهو أحياء الموتى من الإنسان (وفى البدون \* ) وهو خلق الطير المعروف من العطين (الله طهره جسماً) من أرجاس الطبيعة (وتزهره \* روحاً) عما يوجب التفائض وزينه بالصفات الإلهية والأخلاق الكريمة (وصيره) أى جعله (مثلاً) أى بمثاله تعالى (تكوين \* ) أى بسبب تكوين الطير (واعلم أن من خصائص الأرواح أنها لا تلتصق شيئاً إلا حياً ذلك السىء وسرت الحياة فيه) لأن الحياة أول صفة ترضى للروح فيؤثر بها الروح فيما بطأ عليه (ولهذا) أى ولاجل سرى الحياة فيما بطأ عليه الروح (قضى السامرى قبضة من أثر الرسول) أى أخذ السامرى تراثاً من مكان الذى وطئ عليه الرسول عليه السلام (الذى هو حبرئيل وهو الروح وكان السامرى عالماً بهذا الأمر فلما عرف أنه حبرئيل عرف أن الحياة قد سرت فيما وطئ عليه فتمض قبضة من أثر الرسول عليه السلام بالصاد) المجمة (أو بالصاد) المجمة (ى عملا يده) تفسير بالصاد المجمة (أو باطراف أصابعه) تفسير بالصاد المجمة (فبذها) أى القصة والمراد به المقبوضة (ى العجل فنحار العجل) اسريار الحياة فيه وانما يصوت غير الخوار (أدصوت القر اما هو خوار) لا غير (ولو أتاها) أى ولو بدأ السامرى ما قبضه من أثر الرسول عليه السلام (صورة أخرى) أى غير صورة العجل (انسب إليه اسم السموت الذى انملك الصورة كالرغاء للابل والنواح للكباش والعياء للشياه والصوت للسان أو النطق أو الكلام فذلك القدر من الحياة السارية فى الأشياء يسمى) الروح (لاهوتا) لكون الحياة صفة آهية فيسمى الروح بسبب اتصافه بالحياة السارية فى الأشياء لاهوتا (والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح) فالناسوت هو البدن (فسمى الناسوت روحاً بما) أى بسبب الذى (قام) هو (به) أى الناسوت وقد يسمى المجموع روحاً لقوله عليه السلام وهو روح منه (فلما تمثل الروح الأمين الذى هو حبرئيل لمريم عاها السلام نسراً سوياً تخيلت

مريم (انه) اى جبرئيل (بشر يريد موافقتها فاستعازت بالله منه استعاذة بجمعيه  
 منها) اى استعاذة بجميع قواها الروحانية من نفسها (ليخلصها الله منه لما تعلم)  
 مريم (ان ذلك) الفعل (مما لا يجوز) للانسان ان يفعله (فحصل لها) بسبب هذه  
 الاستعاذة (حضور تام مع الله) على وجه لا يبقى مناسبتة خلقية لها (وهو) اى  
 الحضور التام (الروح المعنوى) فلما حصلت هذه الحالة لمريم لم ينفخ جبرئيل  
 فيها فى ذلك الوقت (فلو نفخ فيها فى ذلك الوقت) حال كون مريم (على هذه الحالة)  
 اى على الحضور التام مع الله (لخرج عيسى عليه السلام لا يطيقه احد لشكاسة)  
 اى لصعوبة (خلقه بحال امه) لان الولد يتبع الام فى الصفات والاخلاق  
 (فلما قال) جبرائيل (لها انما انا رسول ربك جئت لاهبك غلاما زكيا انبسطت  
 عن ذلك القبض وانشرح صدرها فنفخ فيها فى ذلك الحين عيسى عليه السلام  
 فكان جبرئيل ناقلا لكلمة الله لمريم كما ينقل الرسول كلام الله لامته وهو) اى تلك  
 الكلمة المنقولة عن جبرئيل الى مريم (قوله تعالى وكلمته القاها الى مريم  
 وروح منه) وتذكر الضمير باعتبار عيسى عليه السلام او باعتبار ما بعده فاذا نفخ فيها  
 (فسرت الشهوة فى مريم فخلق جسم عيسى عليه السلام من ماء محقق من  
 مريم ومن ماء متوهم من جبرئيل سرى فى رطوبة ذلك النفخ لان النفخ من الجسم  
 الحيوانى رطب لما فيه) اى فى الجسم الحيوانى (من ركن الماء فيكون جسم عيسى عليه  
 السلام من ماء متوهم) ماء جبرئيل (و) من (ماء محقق) ماء مريم فكان لكل واحد  
 منهما خواص تظهر من عيسى عليه السلام (وخرج على صورة البشر من اجل  
 امه ومن اجل تمثل جبرئيل فى صورة البشر حتى لا يقع التكوين فى هذا النوع  
 الانسانى الاعلى الحكم المعتاد) فان حفظ هذه الصورة الشريفة واجب على انه  
 لو لم يكن على هذه الصورة لما كان نذيا مبعوثا اليهم لعدم بقاء المناسبة بينه وبينهم (فخرج  
 عيسى عليه السلام) بسبب تكونه من هذين الامرين (يحى الموتى لانه روح الهى  
 وكان الاحياء لله والنفخ لعيسى عليه السلام كما كان) النفخ (لجبرئيل والكلمة لله فكان  
 احياء عيسى عليه السلام لا موات احياء محققا من حيث ما ظهر عن نفخته كما ظهر



هو عن صورة امه فكان احياءه ايضا متوهمانه اي الاحياء منه وانما كان اي  
 الاحياء (لله) حقيقة ولعيسى عليه السلام مجازاً (لجميع) عيسى عم هذين الوجهين  
 (بحقيقته التي خلق عليها كما قلناه انه المخلوق من ماء متوهم ومن ماء محقق لينسب  
 اليه الاحياء بطريق التحقيق من وجه) اي من حيث انه ظهر الاحياء من نفخة  
 (وبطريق التوهم من وجه) اي من حيث ان الاحياء في الحقيقة لله (وقيل فيه)  
 اي في حق عيسى عليه السلام (من طريق التحقيق وتحيي الموتى) اي اسند الاحياء  
 اليه حقيقة (وقيل فيه من طريق التوهم فتنفخ فيه فيكون طيراً باذن الله فالعامل في  
 المجرور يكون لا قوله تنفخ) فيكون الطير صادراً عن الله في الحقيقة فما كان عيسى عم  
 الا التنفخ (ويحتمل ان يكون العامل فيه تنفخ فيكون طيراً) صادراً عن تنفخ عيسى  
 عم (من حيث صورته الجسمية المحققة) في الاحياء لعيسى عم حقيقة وما كان  
 لله الا الاذن بالنفخ (وكذلك) اي وكذا القول في قوله تعالى في حق عيسى  
 عم (تبرئ الاكهم والابرص وجميع ما ينسب اليه) اي الى عيسى عم (والى  
 اذن الله او اذن الكناية) يقبل الجهتين جهة التحقيق وجهة التوهم (في مثل  
 قوله تعالى باذني) وهو اذن الكناية (وباذن الله فاذا تعاق المجرور بتنفخ فيكون  
 النافخ مأذوناً له في النفخ فيكون الطائر عن النافخ باذن الله) وهذا هو جهة  
 الحقيقة (واذا كان النافخ نافخاً لا عن الاذن فيكون التكوين لا طائر طائراً) نفسه  
 (باذن الله فيكون العامل عند ذلك يكون) هذا هو جهة التوهم فثبت ان حقيقة  
 عيسى عم من ماء محقق ومن ماء متوهم (فلولا ان في الامر) اي في حقيقة عيسى عم  
 (توهمها وتحققا ما قبلت هذه الصورة) صورة الآيات وصورة عيسى عم (في هذين  
 الوجهين بل) ثابت او مختص (لها) اي لهذه الصورة (هذان الوجهان لان  
 النشأة) اي الحقيقة (اليسوية تعطى ذلك) الوجهين للصورة العيسوية  
 (وخرج عيسى عليه السلام من التواضع الى ان شرع) بتشديد الراء (لامته)  
 فسرى ذلك التواضع الحاصل لعيسى عليه السلام من جهة امه الى (ان يعطوا  
 الجزية عن يدهم صاغرون) اي متذللون متواضعون جاعلون لانفسهم

حقيراً ذليلاً منقاداً (وإن أحدهم إذا ظلم في خده وضع الحدالاً خرمين يطمه  
 ولا يرتفع عليه ولا يطالب القصاص منه هذا) أي هذا التواضع حاصل لعيسى  
 عليه السلام (من جهة أمه إذا المرأة لها السفلى) في الحقيقة (فلها التواضع  
 في الصورة لأنها تحت الرجل حكماً) كما في قوله تعالى الرجال قوامون على  
 النساء (وحيساً) كما في التصرف فما كان فيه وامتة من الضعيف فهو من جهة أمه  
 (وما كان فيه من قوة الأحياء والبراءة من جهة تفتح جبرئيل عليه السلام  
 في صورة البشر فكان عيسى عليه السلام يحكي الموتى بصورة البشر) من أجل  
 ذلك (ولولم يأت جبرئيل عليه السلام في صورة البشر واتي في صورة غيرها  
 من صور الأكوان العنصرية من حيوان أو نبات أو جماد أكان عيسى عليه  
 السلام لا يحكي الموتى إلا حين يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها ولو أنى جبرئيل  
 عليه السلام بصورة النورية الخارجية عن العناصر) والسموات فإن كلها عنصرية  
 (والأركان إذا) أي حيث (لا يخرج عن) صورة (طبيعية) النورية (لكان عيسى  
 عليه السلام لا يحكي الموتى إلا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية  
 لا العنصرية مع الصورة البشرية من جهة أمه فكان يقال فيه) أي في حق عيسى عليه  
 السلام حين تلبسه بالصورتين (عند أحيائه الموتى هو) من حيث تلبسه بالصورة  
 البشرية (لا هو) من حيث تلبسه بالصورة النورية (وتقع الحيرة في النظر  
 إليه كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري إذا رأى شخصاً سوياً من البشر يحكي  
 الموتى وهو) أي أحياء الموتى (من الخصائص الإلهية أحياء النطق) أي  
 يحكي الإنسان الميت بإطفا لعيسى عليه السلام محياً لدعوته فكان الأحياء  
 مع النطق (لا أحياء الحيوان) أي لا الأحياء الذي يتحرك الميت ويقوم من  
 قبره بدون النطق إذ لو كان كذلك لم يكن معجزة فلما أحيى سام فقام وشهد  
 نبوته ثم رجع إلى أول حاله تحيروا فيه فاختافوا على حسب مظهر نظرهم  
 (بقي الناظر حائراً إذ يرى الصورة شراً بالآثر الإلهي فادى) نظر (بعضهم  
 فيه) أي في حق عيسى عم (إلى القول بالحلول) يعني قال بعضهم من النصاري



ان الله تعالى حل في عيسى ع قاحي الموتى (وانه) اى وبعد قولهم بالحلول قال ذلك  
 البعض ان عيسى (هو الله بما) اى بسبب الذى (احيى به الموتى) وهو قوله  
 ثم باذن الله (ولذلك) اى ولاجل ان بعضهم قالوا ان الله حل في صورة عيسى  
 عليه السلام وان عيسى عليه السلام هو الله (نسبوا الى الكفر وهو الستر  
 لانهم ستروا الله الذى احى الموتى) قوله (بصورة سرية) تنازع فيه ستروا  
 واحيى فالبهما عمل حذف مفعول الآخر (عيسى) عليه السلام بيان لصورة  
 بشرية (فقال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم فجمعوا  
 بين الخطأ) وهو حصر الحق في الصورة العيسوية (والكفر) وهو ستر الحق  
 فيهما (في تمام الكلام كله) فكفروا بقولهم هذا الكفر الشرعى (لا نقولهم  
 هو الله) لانه هو الله من حيث تعينه بالصورة العيسوية واحياء الموتى وحق  
 الطير فالله ليس هو من حيث تعينه بصورة اخرى فكان عيسى عليه السلام  
 هو لا هو (ولا بقولهم ابن مريم) اى لصدق هذا القول (فعدلوا بالتضمين)  
 اى بان جعلوا الحق في الصورة العيسوية وهو قولهم ان الله يحل في صورة  
 عيسى عليه السلام (من الله) متعاق بعدلوا (من حيث انه) اى من حيث  
 ان الله (احيى الموتى) قوله (الى الصورة الناسوتية البشرية) متعاق بعدلوا  
 (بقولهم ابن مريم وهو ابن مريم بلا شك) وهو دليل عدواهم من الله الى  
 الصورة الناسوتية (فتخيل السامع) اى سامع قولهم ان الله هو المسيح ابن  
 مريم (الهم) اى القائلون بهذا القول (نسبوا الالهية) ابتداء للصورة  
 العيسوية (وجعلوها) اى الالهية (عين الصورة وما فعلوا) ذلك (بل جعلوا  
 الهوية الالهية ابتداء) حالة (في صورة بشرية) صورة عيسى عليه السلام (وهي ابن  
 مريم) وهو صورة سترهم (ففصلوا بين الصورة) العيسوية (والحكم)  
 اى الهوية الالهية فكفروا بالكفر اللغوى وهو الستر اذ كل صورة  
 وهي استار طاعته لان الكفر الشرعى في تمام الكلام كله وهو معنى قولهم  
 بالحلول اى الله حال في صورة عيسى عليه السلام قاحي الموتى فلما قالوا بالحلول

حكموا ان الله هو عيسى وهو معنى قوله لا بقولهم هو الله وحصروا الله في المسيح  
فما جمع الكفر والخطأ الا في قواهم هذا ( لانهم جعلوا الصورة عين الحكم )  
استاء وانما نسبهم الحق الى الكفر لا الى الخطأ فان خطأهم وهو الحصر في  
قواهم ان الله هو المسيح ظاهر بين واما كفرهم فلا يدل ظاهراً الاية عاياه لان ظاهر  
قواهم ان الله هو المسيح لا يدل الا على العيبة والكفر هو الستر والستر يقتضى  
الغاية فلما نسبهم الحق في قولهم هذا الى الكفر ارتفع تخيل السامع فظهر  
الحق تماقناهم من انهم فصلوا بين الصورة والحكم استاء ولو أنهم لم يفعلوا  
ما قلناه لم ينسبوا الى الكفر ولم يقل الحق في حقهم ( اقد كفر الذين قالوا  
ان الله ) الآية فكانت الهوية ولا عيسى عاياه السلام ثم وجد انحققها بدونه  
( كما كان جبرئيل ) متثلاً ( في صورة البشر ولا تنفخ ثم تنفخ ) فصل ( اى فرق  
( بين الصورة والنفخ ) سواء كان النفخ من صورة جبرئيل في عيسى  
عليهما السلام او من صورته عيسى عاياه السلام في الطير ( وكان النفخ ) اى  
وجد ( من الصورة فقد كانت ) اى وجدت الصورة ( ولا نفخ ) فاذا فصل  
بين الصورة والنفخ ( فما هو النفخ من حدها الذاتى ) اى لبس النفخ من الحد  
الذاتى لا صورة سواء كانت الصورة لجبرئيل او لعيسى عليهما السلام لوجود  
الصورة بدون النفخ ولا الصورة العيسوية حداً ذاتياً للهوية الاية لتحقيق  
الهوية بدون الصورة العيسوية ولا الاحياء حداً ذاتياً لا صورته العيسوية  
لوجودها قبل الاحياء ( فوق الخلاف بين اهل المال في عيسى عاياه السلام  
ما هو فن ناظر فيه من حجب صورته الانسانية البشرية فيقول هو ابن مريم  
ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فينسب لجبرئيل ومن ناظر فيه  
من حجب ما ظهر عنه من احياء الموتى فينسبه الى الله بالروحانية فيقول روح الله  
اى به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه فتارة يكون الحق فيه متوهماً اسم مفعول ( من حيث  
حياته الموتى ( وتارة يكون الملك فيه متوها ) اسم مفعول من حيث  
كونه عن نفخ جبرئيل ( وتارة تكون البشرية الانسانية فيه متوهمة ) من حيث



انه ابن مريم ( فيكون ) عيسى عليه السلام ( عند كل ناظر بحسب ما يغلب  
 عليه فهو كلمة الله ) لكونه حاصلا عن تفخ جبرئيل ( وهو روح الله ) لظهور  
 الحياة فمن تفخ فيه ( وهو عبد الله ) لكونه على الصورة البشرية ( وليس  
 ذلك ) الاجتماع اوليس ذلك التفخ الحاصل في الصورة الحسية العيسوية  
حاصلا ( في الصورة الحسية ) البشرية ( لغيره ) حتى وقع فيه الخلاف الواقع  
 بين اهل المال في عيسى عليه السلام ( بل كل شخص ) لعدم اجتماع حقائق  
 هذه الوجوه فيه ( منسوب الى ابيه الصوري لا الى النافع روحه في الصورة  
 البشرية ) وانما لم يكن لغير عيسى عليه السلام من البشر ما كان لعيسى عليه  
 السلام ( فان الله تعالى اذا سوى الجسم الانساني كما قال فاذا سويته ) فتفخت  
 فيه من روي فقمواله ساجدين قوله ( تفخ فيه هو تعالى من روحه ) جواب  
 لقوله اذا سوى الجسم الانساني ( فاسب الروح في كونه ) اى في وجود  
 الانسان ( وعينه ) الحسى ( اليه تعالى ) فكان نسبة الروح الى الله في حقه  
 بعد التسوية ففصل بين تسوية الجسم والنفخ الروحى في غيره فلم يسم روح  
 الله ( وعيسى عليه السلام ليس كذلك فانه ادرحت تسوية جسمه وصورته  
 البشرية بالنفخ الروحى ) فلم يفصل بين تسوية الجسم العيسوى وبين روحه  
 فلا يتقدم تسوية جسمه على تفخ روحه ( وغيره كما ذكرناه لم يكن مثله ) اى  
 لم يكن مثل عيسى عليه السلام في الحاقه فلا يكون غير عيسى عليه السلام  
 محلا للخلاف كما كان عيسى عليه السلام فاذا كان نافع الروح هو الله  
 ( فالموجودات كلها كلمات الله التى لا تنفد قابها ) اى الموجودات صادرة  
 ( عن كن وكن كلمة الله ) فتنسب كلمة كن الى الله اما بحسب مرتبة الوهية واما  
 بحسب نزوله الى صورة من يقول كن لاهياء الموتى واليه اشار بقوله  
 ( فهل تنسب الكلمة اليه تعالى بحسب ما هو عليه ) من مقام الوهية بدون  
 النزول وتكلم بلسانه بكلمة كن فاحي الموتى وخلق الضير من صورة عيسى

عليه السلام (فلا تعلم ماهيتها) حينئذ اذ كلفته عين ماهيته فلا تعلم ماهيته فلا تعلم  
 كلمته (او ينزل هو تعالى الى صورة من يقول) له (كن فيكون قول كن حقيقة  
 لتلك الصورة التي نزل) الحق (اليها وظهر فيها) وتكلم بكن لاهياء الموتى  
 وخلق الطير (فبعض العارفين يذهب الى الطرف الواحد) وهو أن الله  
 متكلم بكلمة كن في مقام الوهية وهو المحي والخالق لا العبد (وبعضهم  
 الى الطرف الآخر) وهو ان الله متنزل في صورة من يتكلم بكلمة كن  
 فالخالق والمحى هو العبد باذن الله (وبعضهم يحار في الامر) اى في صدور  
 الامر الخارق من العبد كالاحياء وخلق الطير (ولا يدري) من اى  
 شىء هو أمن الحق ام من العبد لان هذا العارف يعلم ان الاحياء من  
 الخصائص الالهية فشاهد صدوره من العبد فيحار في نسبته الى الله وإلى  
 العبد لعدم ذوق هذا العارف من تلك المسئلة (وهذه) اى الاحياء والخالق  
 (مسئلة لا يمكن ان تعرف) بكسبه الحقيقة (الا ذوقا كاني يزيد حين تفخ في التلمة  
 التي قناها فحيت) بسبب تفخه (فعلم عند ذلك) التفخ (بمن ينفخ فنفخ فكان) ابو  
 يزيد (عيسوى المشهد) فعلم منه ان كل ما صدر من الاولياء مثل هذا كان بواسطة  
 روحانية عيسى عليه السلام هذا هو الاحياء الصورى (واما الاحياء المعنوى  
 بالعلم فتلك الحياة الالهية الذاتية العلمية النورية التي قال تعالى فيها) اى في حق  
 هذه الحياة (او من كان ميتا) بالجهل (فاحييناه) بالحياة العلمية (وجمانا له نورا)  
 وهو العلم (يمنى به) اى بالنور (فى الناس) فيدرك بذلك النور ما فى انفسهم  
 (فكل من يحى نفساً ميتة بحياة علمية فى مسئلة خاصة متعلقة بالعلم بالله فقد احياه  
 بها وكانت) هذه الحياة العلمية (له نوراً يمنى به فى الناس اى بين اشكاله) قوله  
 (فى الصورة) هو متعلق باشكاله وضمير اشكاله لمن له النور فظهر أن الاحياء الحسى  
 والمعنوى اما من الله بواسطة الانسان الكامل باذن الله فكان لكل واحد  
 من الحق والعبد مدخل فى وجود حادث فيستند الوجود الى الحق والعبد  
 (\*نعر\* فلولا ولولا نانا\*) اى ولولا لم يكن الحق واعياننا (لما كان الذى كانا) اى



لما ظهر في الكون ما ظهر وهو بيان لاتحاد الانسان مع الحق في الربوبية  
 (فانا عبد حقاً\* وان الله مولانا\*) وهو بيان للفرق (وانا عينه فاعلم\*) اذا ما قلت  
 انساناً\*) اي اذا سميت عينك بانسان اي لايتاني عينيتنا مع الحق انسانيتنا  
 (فلا تحجب) على صيغة المجهول (بانسان\*) اي لا تحجب بان تسمى بالانسانية عن  
 عينيتك مع الحق (فقد اعطاك) على عينيتك او عينيتنا مع الحق (برهاناً\*) وهو  
 قوله كنت سمعه وبصره وغير ذلك (فكن حقاً) بحقيقتك وروحك (وكن خلقاً\*)  
 بنشأتك العنصرية (تكن بالله رحماناً\*) اي عام الرحمة بافاضتك الكمالات الالهية  
 على عباده (وغذخاقه منه\*) الضمير ان عائدان الى الله (تكن روحاً) وغذاء  
 روحانية لخلق يفتدى بك ويتلذذ بك (وريحاناً\*) تسهم من نضجات انسك مع الحق  
 (فاعطيناه ما يبدو\*) اي فاعطيناه الحق ما يظهر به من صورة استعدادنا (فينا)  
 من الاسماء والصفات كالحياة والعلم والقدرة فيظهر فينا بهذه الصفات بحسب  
 استعدادنا وفاعل ما يبدو ضمير عائد الى الحق وبه عائد الى الموصول (واعطيناه\*)  
 ما ظهرنا به من وجودنا واحساننا ومقتضيات ذواتنا (فصار الامر مقسوماً\*  
 باياه) اي بما اعطيناه اياه (واياه\*) اي بما اعطاه ايانا (فاحياه) الضمير للقباب  
 المذكور حكماً اي احى قاي بالحياة العلية (الذي يدري\* بقاي) اي يعلم قاي  
 واستعداده الازلي (حين احياناً\*) بالحياة الحسية (وكنافيه) اي وكنافيه غيب  
 الحق قبل الحياة (اكوانا\* واعيانا وازمانا\*) لاحياة لنا بالحياة الحسية والعلية  
 (وليس) هذا المذكور وهذا التقرب مع الله (بدائم فينا\* ولكن ذلك احياناً\*) اي  
 وقتادون وقت كما قال عليه السلام (لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي  
 مرسل) (ومما يدل على ما ذكرناه في امر النفخ الروحاني مع صورة البشر  
 العنصري) يعني ان جبرئيل نفخ الروح العيسوي مع صورة البشر العنصري  
 العيسوي بلا تقدم الاستواء على النفخ لا كغيره من اولاد آدم فان استواء  
 صورتهم البشرية العنصرية مقدم على نفخ ارواحهم بخلاف عيسى عليه السلام  
 فان تسوية جسمه مندرجة في نفخ روحه تحصل مع حصول روحه والدليل على ذلك

هو (ان الحق وصف نفسه بالنفس الرحمانى ولا بد لكل موصوف بصفة ان يتبع  
الصفة جميع ما تستلزم تلك الصفة) فاذا وصف الحق نفسه بالنفس فلا بد  
ان يصف نفسه بما يستلزم النفس (وقد عرفت ان النفس) الانسانى (فى المتنفس  
ما تستلزمه) اى اى شئ الذى يستلزمه من ازالة الكرب وصور الحروف  
والكلمات الحقيقية وغير ذلك فاتبع المتنفس بالنفس جميع ما تستلزمه من  
ازالة الكرب وصور الحروف والكلمات الحقيقية (فلذلك) اى فلاجل  
اتباع الموصوف جميع ما تستلزمه تلك الصفة (قبل النفس الالهى صور العالم  
فهو) اى النفس الالهى صور العالم (لها) اى لصور العالم (كالجواهر الهولانية  
وايس) النفس الالهى (الاعين الطبيعة) التى هى قبل الصور وقبل تفخ جبرئيل  
الصورة البشرية عيسى بحسب لا تنفك عن النسخ الروحى (فالناصر) الاربع  
وهى الماء والاراب والهواء والنار والسموات السبع (صورة من صور الطبيعة  
وما فوق العناصر وما تولد عنها) اى عن فوق العناصر ان الغدير باعتبار كبرية  
الفوق (فهو ايضا من صور الطبيعة وهى الارواح العلوية التى فوق السموات  
السبع) وهى صورة من صور الطبيعة غير عنصرية والمراد فوق السموات السبع  
العرش والكرسى والارواح العلوية ما تولد منهما من ملائكتهما وارواحهما  
مع صورهما وغيرها من العقول والنفوس الجردة كل ذلك غير عنصرية  
فالسموات وما تولد منها داخلية فى العناصر يدل على ذلك قوله (واما ارواح  
السموات السبع) المدبرة لاجسامها (واعيانها) اى واجسام السموات  
السبع (فهى عنصرية) وصورة من الطبيعة (فالها) اى السموات السبع  
متولدة (من داخل العناصر المتولد عنها) اى الدحل الذى تولد عن العناصر  
فالارواح المنطبعة المدبرة بالعناصر ايضا عناصر (وما تكون) من النكون  
(عن كل سماء من الملائكة فهو) ايضا (منها) اى من العناصر (فهم) اى  
الملائكة الذين تكونوا من السموات السبع (عنصريون) كالسموات (و) ما يكون  
(من فوقهم) اى من فوق هذه الملائكة طيعيون فالمرش والكرسى مع

مطلب العناصر الاربعة وارواح العلوية وارواح السموات السبع

(ارواحهما)



ارواحهما وملائكتهما (طبيعيون) فاما من صورة من الصور مما سوى الله  
 الاوهى صورة من صور الطبيعة ماعدا الملائكة المهيمة ومنهم العقل الاول  
 فانهم نوريون وان كانوا طبيعيين لكنهم لا داخلون تحت حكم الطبيعة وما من  
 صورة من صور الطبيعة الا لهية الاوهى اما عنصرى واما طبيعية (واهذا) اى  
 ولاجل كون الملائكة التى فوق السموات السبع طبيعيين (وصفهم الله بالاختصاص)  
 فى الحديث القدسى قوله (اعنى الملائكة الاعلى) تفسير للملائكة الموصوفة  
 بالاختصاص وانما وصف الحق الملائكة الاعلى بالاختصاص (لان الطبيعة متقابلة)  
 وهى مظهر ولاية الاسماء المتقابلة فاجسام الارواح الملائكة العلوية المسماة  
 بالاعلى للملائكة الاعلى والملائكة المهيمة المخلوقة من جلال الله اجسام نورية  
 طبيعية وهى اول ما خلق الله من الاجسام (والتقابل الذى فى الاسماء لا الهية  
 التى هى النسب انما اعطاء النفس) الرحمان وهو عين الطبيعة فكان التقابل  
 للطبيعة لذاتها وللأسماء بسبب كون الطبيعة محلا لولايتها فكان التقابل فى الاسماء  
 والطبيعة لا فى الذات من حيث هى (الاترى الذات) وهى الذات الاحدية  
 (الخارجة عن هذا الحكم) اى عن حكم التقابل (كيف جاء فيها الغنى  
 عن العالمين) ولم يجئ فى حق الذات الداخلة فى حكم التقابل الغنى عن العالمين  
 (فاهذا) اى فلاحل كون التقابل حاصلا فى الحضرة الاسمائية (خرج العالم  
 على صورة من اوجدهم) اى العالم (وايس) من اوجدهم الا النفس  
 الا الهى (فخرج العالم يتقابل بعضها بعضا فالطبيعة والعالم والنفس الا الهى  
 يقتضى كل واحد منها التقابل (فما) اى فيسبب الذى (فيه) اى حاصل  
 فى النفس الا الهى (من الحرارة) بيان لما (علا) ما علا من العالم كالنار والهوى  
 (وبما فيه من البرودة والرطوبة سفلى) من العالم ماسفل كالتراب والماء فتقابل  
 بعض العالم بعضا بالعلو والسفلى لتقابل طبيعتهما بالحرارة والبرودة فخرج العالم  
 على صورة النفس الا الهى من التقابل (وبما فيه من اليوسة ثبت ولم يتزلزل)  
 اى لم يتحرك (فالرسوب) وهو مقابل الثبوت والتزلزل (للبرودة) اى لمقتضى

البرودة (والرطوبة لا ترى الطيب اذا اراد سقى دواء لاحد ينظر في قارورة مائة فاذا رآه) اى قارورة مائة ذكر الضمير لاستواء التذكير والتأنيث في قارورة او باعتبار تعلقه لاحد (رسبا على) الطيب (ان النضج) اى ان قابلية اندفاع المرض عن هذا الشخص (قد كمل فيسقيه) اى هذا المريض (الدواء ليسرع) الدواء (في النضج) اى في النجاح لا ليرسب (وانما يرسب لرطوبته وبرودته الطبيعة) فظهر أن الرسوب للرطوبة والبرودة والاسراع للدواء باختلاف العالم بالكيفيات المختلفة في الطبيعة (ثم ان هذا الشخص الانساني) وهو آدم عليه السلام (عجن) اى خمر الحق (طينته بيديه) وهو اشارة الى قوله خمرت طينة آدم يدي اربعين صباحاً (وهما متقابلتان) كنياتان عن صفتيه الجلال والجمال الجامعتين بجميع الصفات القهرية واللطفية (وان كانت كتايديه يمينا) اى وان كانتا متحدتين في الاخذ والقوة لكنهما متقابلتان بالآثار (فلا خفاء بما بينهما من الفرقان) بالآثار والاحكام (ولو لم يكن) بينهما من الفرقان من كونهما يمينا مباركا موصلا الى المطلوب منسوبا وبإي القدرة والتأثير (الا) لكن (كونهما اثنتين اعنى يدين) داليل واضح على ان بينهما من الفرقان يعنى لو لم يكن بينهما تقابل لما قال تعالى بيدي بالثنائية بل قال يدي بالوحدة وانما تقابل اليدين (لانه) اى الشان (لا يؤثر في الطبيعة الا ما يناسبها وهي) اى الطبيعة (متقابلة فجاء) في حق تسمية طبيعة هذا الشخص (باليدين) المتناسبتين للطبيعة في التقابل فعلم منه انه لا يؤثر العلة في المعلول الا بنسب ووجود المناسبة بينهما فاوجد آدم باليدين بهذه المناسبة (ولما اوجده باليدين سماه بشر المباشرة اللائقة بذلك الجناح) لا المباشرة الغير اللائقة به وهي المباشرة الجسمية الحسية فانه منزّه عن هذه المباشرة (باليدين المضائقين اليه) لا اليدين الغير المضائقين اليه تعالى وهما العضوان المخصوصان من اعضاء الانسان فانها محال ان يضاف الى الله تعالى (وجعل ذلك) الايجاد وهو ايجاد باليدين (من عنايته بهذا النوع الانساني) واستدل على جعل الحق ذلك الايجاد من عنايته بهذا النوع بقوله تعالى (فقال

مطابق وجه تسمية آدم بشر



مهمة فريضة خلق آدم باليدين ٢٦٣ وخلق ابليس بيد واحدة

تعالى لمن ابي عن السجود له ( اى لا دم عم ) مامنعك ان تسجد لما خلقت  
بيدي استكبرت على من هو مثلك يعنى عنصريا ( اى لا مثلك فى الخلق فانه  
خلقه بيدي وخلقك بيد واحدة فالذى خلق باليدين اعلى واشرف على  
من هو بيد واحدة فلم لم تسجد لما فاضت عليك فى الخلقة ما سبب منع سجدتك  
لما خلقت بيدي أمجرد الاستكبار ( ام كنت من العالين عن العنصر واست  
كذلك ) اى ولست من العالين عن العنصر فتعين ان المانع من السجود  
استكبارك القبيح اللازم لثانك الخيث ( ويعنى بالعالين من علا بذاته عن  
ان يكون فى نشأته النورية عنصريا وان كان طيعيا ) وهم الملائكة المهيمنون  
والملائكة المنقرون كجبرئيل وغيره من ملائكة العرش والكرسى ( فما  
فصل الانسان ) اى نوع الانسان ( غيره من الانواع العنصرية الا بكونه بسرا  
من طين فهو افضل نوع من كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة ) باليدين  
وغيره من العنصرات الارضية والسماوية حاصلة بمباشرة يد واحدة او من غير  
ورود النص فى مباشرته ( فالانسان فى الرتبة فوق الملائكة الارضية والسماوية  
والملائكة العالون خير من هذا النوع الانسانى بالنص الإلهى ) وهو قوله  
ام كنت من العالين وقوله ومن ذكرنى فى ملا ذكرته فى ملا خير منهم فالانسان  
من حيث كونه جامعا بجميع ما فى الحقائق الكونية والالهية خير  
من الملائكة العالين فكان بعض افراد هذا النوع كالانبياء والمرسلين افضل  
من هذه الملائكة وغيرها من الموجودات فيكفى خيرية الملائكة من هذا النوع  
الانسانى خيريتهم من بعض افراد النوع كما قال المحققون من علماء الشريعة  
رسل الملائكة افضل من عامة البشر فكل واحد من الانسان والملائكة العالين  
فاضلا ومفضولا فالانسان من حيث حقيقته الجامعة لجميع المراتب افضل  
من الموجودات العنصرية والطبيعية فكان الانسان افضل من الملائكة العالين  
من ذات الوجه والعالون افضل من الانسان من حيث انه لم يكن  
نشأتهم النورية عنصريا واليه اشار بقوله ويعنى بالعالين فالمراد بالخيرية بالنص

مطلب  
افضلية الانسان على الملائكة العالين اعنى المهيمنون من جهة جامعة الانسان لجميع المراتب الكونية والالهية

هي هذه الخيرية لا الخيرية من كل الوجوه ( فمن اراد أن يعرف النفس الآلهي )  
 بحقيقته ( فليعرف العالم ) الذي هو صورته وانما توقف معرفة النفس  
 الآلهي الى معرفة العالم ( فانه ) اي لانه ( من عرف نفسه ) وهو جزء  
 من العالم ( فقد عرف ربه ) فان نفسه تفصيل وتعريف لربه فمن عرفها عرفه  
 ولما يوههم قوله ( الذي ظهر فيه ) صفة للرب فيعرفه ليعلم ابتداء انه صفة للعالم  
 لا للرب فقال ( اي العالم ظهر في نفس الرحمان الذي نفس الله به ) اي  
 بسبب الرحمان ( عن الاسماء الالهية ) قوله ( ما ) مفعول نفس ( تجده )  
 ضمير الفاعل عائد الى الاسماء ( من عدم ظهور آثارها ) متعلق بتجد بيان لما  
 والذي تجده من عدم ظهور آثارها هو الكرب ( بظهور آثارها ) متعلق  
 بنفس اي نفس الله عن الاسماء الكرب بسبب ظهور آثارها اي ازال  
 عنها الكرب بسبب اظهار كالاتها التي في كونها ولو بقي آثارها في بطونها  
 ولم تظهر في اوقاتها لزم الكرب للاسماء فاطهرها الله في اوقاتها لئلا  
 يلزم الكرب لان الكرب يحصل ثم ازاله الله بتفسيه عن الاسماء فان هذا محال  
 في حق الله وحق الاسماء ( فامتن على نفسه ) بقوله الحمد لله ( بما اوجد )  
 اي بالذي اوجده من صور الاعيان ( في نفسه ) بفتح الهمزة متعلق باوجد  
 ( فاول اتركان ) اي حصل ( للنفس ) اي من النفس الرحمانى ( انما كان  
 في ذلك الجنب الآلهي ) اي عن الحضرة الاسم الله الجامع ( ثم لم يزل الامر  
 يتنزل بتفيس الغموم الى آخر ما وجد \* شعر \* فالكل ) اي ظهور العالم كله  
 ( في عين النفس \* ) الرحمانى ( كالضوء ) اي كظهور الضوء بدون الشمس  
 ( في ذات الغلس \* ) اي في آخر ظلمة الليل فكما ان الليل والنهار لا يظهر أحدهما  
 بدون الآخر كذلك لا يظهر كل واحد من النفس الرحمانى والعالم بدون  
 أحدهما ( والعلم ) اي العلم الحاصل ( بالبرهان في \* سلخ النهار ) اي في آخره  
 ( لمن نفس \* ) اي لمن نام ولم يحصل علم ما قبله بالكشف العيانى قبل  
 سلخ النهار فقوله لمن يتعلق بالعلم وفي سلخ النهار كذلك ( فيرى ) الناعس



(الذى) مفعول يرى (قدقلته\*) من تحقيق انفس الرحمانى والعالم (رؤيا)  
 مفعول ثان ليرى (تدل على النفس\*) صفة للرؤيا (فيريحه) اى يريح هذا العلم  
 الناعس (من كل غم\*) اى من كل جهل حاصل (فى تلاوته) اى فى فكره  
 (عبس\*) اى كأنه تلى بلسان الحال عبس وتولى حيث كانت نفسه فى ضيق  
 الجهل وعبوس الفكر لكن هذا العلم لا يجديه تقعا لانه تعبير واستدلال بنظر  
 العقل فلا يستلزم علم حقيقته ما يراه فهذه الايات فى حق من طالب العلم  
 بنظر عقلى لا من طلب بالكشف والبرهان واما الذى طلب بطريق التجلى  
 والكشف فحصل مطلوبه فهو الذى قال فى حقه (ولقد تجلى للذى\* قد جاء  
 فى طاب القبس\*) شبه السالكين بحال موسى عليه السلام فى حصول مطلوبهم  
 فكما تجلى الله لموسى عليه السلام فى طاب القبس من النار كذلك تجلى الله  
 للسالكين الذين جاؤا فى طلب القبس من النور فنفخ عليهم لحصوله فى وقته  
 (فرآه) اى رآى موسى عليه السلام الحق (نارا) وهى صورة مطلوبة (وهو  
 نور\* فى الملوك) وهم الذين خلصوا عن ظلمة الطبيعة وملكوا نور الحق فلا ليل  
 عندهم والعالم كله نهار عندهم (وفى العسس\*) وهم السالكون الذين لم  
 يصلوا درجة التحقيق ولم يخلصوا عن ظلمة طبيعتهم وهم يتصرفون فى ظلمة طبيعتهم  
 بالنور الا لاهى كما يتصرف العسس فى ظلمة الليالى بالنار فكما ان العسس تابع  
 فى التصرف بالملوك كذلك السالكون المتوسطون تابعون فى تصرف طبيعتهم الظلمانية  
 بالكمال والمرشدين هم ملوك الطريقة وسلاطين الحقيقة (فاذا فهمت مقالتي\* تعلم  
 بانك مبتس\*) اى فقير ليس لك شئ من العلم بالحقائق فدعوتك غنى بالعلم  
 كدعوة الفقير المفلس غنى بالمال وهذا دعوة من الشيخ رضى الله عنه فى تحصيل  
 العلم من طريق العقل الى طريق الكشف (لو كان) موسى عليه السلام (يطالب  
 غير ذا\*) اى غير النار (لرآه) اى لرأى الحق (فيه) اى فى مطلوبه اى مطلوب  
 كان (وما نكس\*) الحق فى اعطاء مطلوب كل طالب اذا توجه اليه فتجلى له الحق  
 فى صورة مطلوبه وهو منزه عن الصورة والصورة تنشأ عن بصر الراى

ولما فرغ عن بيان الحقيقة العيسوية وما يتعلق بها شرع في بيان حكمته  
وتحقيق الآيات الواردة في حقه عليه السلام فقال (واما هذه الكلمة العيسوية  
لما قام لها) اي الكلمة العيسوية في اليوم الآخر (الحق في مقام حتى نعلم)  
بالتكليم (ويعلم) بالغائب (استفهمها) اي استفهم الحق كلمة عيسى عليه السلام  
(عما نسب اليها) اي الى كلمة عيسى عليه السلام والى امها من الالهية حتى  
يعلم الحق (هل هو) اي المنسوب اليها وهو الالهية (حق) (واقع في نفس  
الامر) (ام لامع علمه الاول بهل وقع ذلك الامرام لا) لكنه استفهم ليظهر علمه  
الاول عن صورة عيسى عليه السلام وانما لم يقل عما نسب اليهما مع ان الالهية  
منسوبة اليهما اذ لا يقع دعوى الالهية عن المرأة لذلك استفهم عيسى  
عليه السلام عن الالهية المنسوبة الى امه دون امه فجمعها في الاستفهام  
(فقال له) اي فقال الله لعيسى عليه السلام (اانت قات للناس اتخذوني وامى  
آلهين من دون الله) يعنى اانت نسبة الالهية اليك وامرت بالناس باتخاذكما  
آلهين من دون الله ام الناس نسبوا الالهية واتخذوكما آلهين من عند  
انفسهم (فلا بد في الادب من الجواب للمستفهم) اي لا بد في الادب ان يجيب  
المستفهم الذي استفهمه جواباً موافقاً لسؤاله (لانه لما تجلى له) (الحق) (في هذا  
المقام) وهو مقام التفرقة وهو ضمير الخطاب (و) (في هذه الصورة) وهي صورة  
الاستفهام الانكارى (اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع) اي  
اقتضت الحكمة الجواب الجامع لمقام الفرق والجمع (فقال وقدم التنزيه  
سبحانك فحدد بالكاف التي تقتضى المواجهة والخطاب) فميز اولاً بين العبودية  
والالهية وهو التفرقة فخطبه في الجواب كما خاطبه في السؤال (ما يكون  
لى من حيث انا لنفسى) ى من حيث عبوديتى وانيتى (دونك) من دون ربوبيتك  
وهويتك (ان اقول ما ليس لى بحق اى ما تقتضيه هويتى ولا ذاتى) فان مقتضى  
ذاتى العبودية لا الالهية فلا اكون اقول ما لا تقتضيه ذاتى (ان كنت قلته)



اى ما ليس لى بحق وهو الالهية ( فقد علمته لانك انت القائل ) فى صورتي  
 ( ومن قال امراً فقد علم ما قال وانت اللسان الذى اتكلم به ) والوجود  
 واللسان والقول كله الى الالعدم وهذا هو جهة الجمع ( كما اخبرنا رسول الله  
 صلى الله تعالى عليه وسلم عن ربه فى الخبر الا لى فقال كنت لسانه الذى يتكلم به )  
 فى انه اخبر عن الاشياء على ما هى عليه فان العبد اذا تقرب اليه علم الاشياء على  
 ما هى عليه فاخبر عنها فعلمه علم الحق ولسانه لسان الحق ( فجعل ) الحق ( هويته )  
 اى هوية نفسه بقوله كنت لسانه ( عين لسان المتكلم ) لكونه عين المتكلم  
 بحسب الحقيقة ( ونسب الكلام الى عبده ) بقوله الذى يتكلم به لكونه غير  
 متكلم بحسب التعيين فالتكلم هو العبد لكنه بالحق يتكلم وهو نتيجة قرب النوافل  
 فجمع التنزيه والتشبيه فى كلام واحد ( ثم تم العبد الصالح الجواب بقوله تعلم  
 ما فى نفسى ) من الكمالات والنقائص المستترة بهويتى لان نفسى بحسب  
 الحقيقة عين نفسك ( والمتكلم ) اى والحال ان المتكلم بهذا القول ( الحق )  
 لكنه بلسان عيسى عليه السلام وهو اشارة الى نتيجة قرب الفرائض ( ولا اعلم  
 ما فيها فى ) الحق بلسان عيسى عليه السلام ( العلم عن هوية عيسى عليه  
 السلام من حيث هويته ) فانه حينئذ عدم ( لامن حيث انه ) اى لامن حيث  
 ان عيسى عليه السلام ( قائل وذو اثر ) فانه من هذه الحقيقة عين الحق ( انك انت  
 علام الغيوب فجاء بالفصل والعماد ) وهوانت ( تأكيد البيان واعتماد اعليه اذ لا يعلم  
 الغيب الا الله ففرق ) عيسى عليه السلام الحق بجمعه مخاطباً بقوله سبحانه  
 ( وجمع ) بقوله ان كنت قلته فقد علمته ( ووحيد ) وهو لازم للجمع ( وكبر )  
 وهو لازم للفرقة ( ووسع ) من حيث سريان هويته جميع الموجودات وهو  
 قوله تعلم ما فى نفسى ( وضيق ) باعتبار الظاهر وهو قوله ولا اعلم ما فى نفسك  
 واتى كله بالتشديد للمبالغة ( ثم قال ) العبد الصالح ( متمماً للجواب ) اذ الجواب  
 يحصل بقوله ان كنت قلته فقد علمته فعدت ذلك من متمماته ( ماقلت لهم الا

ما امرتني به فني اولا عن نفسه قولا ( مشيراً الى انه ماهو ثمة ) اى الى ان  
 عيسى عليه السلام ليس هو موجوداً في هذا المقام حتى يقول قولا بل  
 الوجود كله لله ( ثم اوحى القول ادباً مع المستفيهم ولو لم يفعل كذلك لاتصف )  
 عيسى عليه السلام ( بعدم العلم بالحقائق وحاشاه من ذلك ) فلو لم ثبت الهوية  
 الالهية بعد نفيه الهوية العيسوية لكان نقياً مطلقاً وليس كذلك بل الامر  
 الاثبات بعد النفي او نفي بعد الاثبات فثبت الهوية الالهية ( فقال الاما امرتني به  
 وانت المتكلم على لسانى وانت لسانى ) فثبت الهوية الالهية فى ضمن الهوية  
 العيسوية فالقول قول الحق واللسان لسان الحق لكن ظهر فى الصورة  
 العيسوية ( فانظر الى هذه التنبئة ) من الانبياء على وزن تفعاله ( الروحية  
 الالهية ) اى فانظر الى هذا الاخبار الروحى الالهى ومن التنبى باعتبار  
 السؤال من طرف الحق والجواب من عيسى عليه السلام يعنى فانظر الى هذا السؤال  
 والجواب ( ما الطفها ) بعبارتها ( وما ادقها ) باشارتها ( ان اعبدوا الله حياء )  
 عيسى عليه السلام ما امر الله به ( بالاسم الله لاختلاف العباد فى العادات  
 واختلاف الشرائع ولم يخص اسماً خاصاً دون اسم ) ولم يقل ان اعبدوا  
 الرحمن او غيره من الاسماء الخاصة ( بل جاء بالاسم الجامع لكل ) اى لجمع  
 الاسماء ( ثم قال ) عيسى عليه السلام ( له ) اى لله ( ربى وربكم ومعلوم ان نسبته )  
 اى نسبة الحق ( الى موجود ما بالربوبية غير نسبة الى موجود آخر )  
 فان عبد الرحيم ليس عبد القهار ( فلذلك ) اى فليكون نسبة الربوبية باختلاف  
 المظاهر ( فصل ) عيسى عليه السلام الرب ( بقوله ربى وربكم بالكنايتين كناية المتكلم به  
 وكناية المخاطب الا ما امرتني به فثبت نفسه مأموراً وليست نفسه سوى عبوديته  
 اذ لا يؤمر الا من يتصور منه الامثال ) الى الامر ( وان لم يفعل ) فكان نفسه  
 عين عبوديته والا لما قال الاما امرتني ( ولما كان الامر ) اى امر الحق عباده  
 بالتكليف ( ينزل ) من الحضرة الجامعة لجميع الاسماء وهو الاسم الله ( بحكم  
 المراتب ) اى بحكم المظاهر الكونية فيتصف بصفاتهما من الحدوث والامكان



وغير ذلك من الصفات الامكانية (لذلك) اى لاجل نزول الامر التكليفى  
 بحكم المراتب (ينصنع كل من ظهر فى مرتبة ما) من المراتب (بما) اى  
 بالذى (تعطيه حقيقة تلك المرتبة) فان القرآن الكريم بالنسبة الى الحق القديم  
 قديم وباعتبار نزوله وظهوره فى مراتبنا حادث وجواب لما محذوف تقديره  
 لما كان الامر ينزل نزل بحكم المراتب او قوله ينصنع لان قوله لذلك مؤخر عنه  
 معنى (مرتبة المأمور) وهى مرتبة كلية مشتملة على مراتب مخصوصة جزئية  
 (لها حكم) وهو التسليم والطاعة والقبول بامر امره (يبدو) اى يظهر  
 ذلك الحكم (فى كل مأمور) اى فى كل مرتبة من جزئيات تلك المرتبة  
 الكلية (ومرتبة الامر) وهى مرتبة جامعة لجميع مراتب مخصوصة وهى  
 مرتبة الاسم الله (لها حكم) يحكم به على المأمور وهو التكليف الشرعى للمأمور  
 (يبدو فى كل امر) من خصوصيات تلك المرتبة الكلية الامرية (فيقول الحق  
 اقيموا الصلاة فهو الامر وانكلف) بكسر اللام (المأمور) العبد فكان الحق  
 فى مرتبة الامر يظهر منه الحكم والعبد فى مرتبة المأمور يظهر منه الطاعة لامره  
 (ويقول العبد رب اغفرلى فهو الامر) بحسب مفهوم الصيغة والالفة لا بحسب  
 الاصطلاح وكذا قوله (والحق المأمور) ولا يسمى الحق بحسب الشرع بانه  
 مأمور بامر شئ لكن اهل الله قد يطلقون لكشف المعانى المستورة على اعين  
 اهل الحجاب لحكمة تقتضى كشفها فكان كل واحد من الحق والعبد آمراً  
 ومأموراً لكن المأمور فى حق الحق بمعنى المطلوب والا امر فى حق العبد  
 فى رب اغفرلى بمعنى الطالب واليه اشار بقوله (فما يطلب الحق من العبد بأمره  
 هو بعينه يطلب العبد من الحق بأمره) وليس ما طاله كل واحد من الآخر  
 بأمره الا الاجابة وكانت الاجابة مطلوبة فمطلوب العبد من الحق بقوله رب  
 اغفرلى وجود الغفران ومطلوب الحق من العبد بقوله اقيموا الصلاة اقامة  
 الصلاة اذ لا يتصور اقامة الصلاة الا من فعل العبد فحصول الصلاة من الحق  
 محال لذلك طلب حصولها من العبد كما ان حصول الغفران لا يكون الا من الحق

لذلك طلب العبد من الله (ولهذا) اى ولاجل كون المطلوب من الطرفين  
الاجابة (كان كل دعاء) اى طلب سواء كان من الحق او من العبد (مجاباً)  
ليحصل المجازاة بينهما كما قال من اطاعنى فقد اطعته ومن عصانى فقد عصيته  
(ولابد وان تأخر) حصول الدعاء عن وقت الطلب (كما يتأخر) حصوله  
(عن بعض المكلفين من اقيم مخاطباً باقامة الصلاة فلا يصلى في وقت) اى في وقت  
كونه مخاطباً (فيؤخر الامثال ويصلى في وقت آخر ان كان متمكناً) اى قادراً  
بالاقامة (من ذلك) اى في ذلك الوقت (فلا بد من الاجابة) من العبد (ولو) تأخر  
الامر التكليفى (بالقصد) اى بقصد العبد (نم قال) عيسى عليه السلام  
(وكنتم عليهم) اى على الامم (ولم يقل على نفسى معهم) اى لم يفصل من  
نفسه وانفسهم (كما قال ربي وربكم) اى كما فصل بين ربه وربهم بقوله ربي  
وربكم (شهيدا مادمت فيهم) وانما قال هذا القول (لان الانبياء شهداء على  
اممهم ماداموا فيهم فلما توفيتى اى رفعتى اليك) وانما فسر توفيتى برفعتى  
ايثبت حياة عيسى عليه السلام (وحجبتهم عنى وحجبتى عنهم كنت انت الرقيب  
عليهم في غير مادتي بل في موادهم) بمعنى المعية بحكم والله مكم لا معنى للحلول  
في موادهم الروحانية والجسمانية فانه محال في حق الله كما ثبت عند اهل الله  
(اذ كنت) تعليل لقوله بل في موادهم (بصرهم الذى يقتضى المراقبة) وهو  
البصر المجرد عن المواد وهو النور الالهي (فشهود الانسان) اى الانسان  
الكامل (نفسه شهود الحق اياه) لكون الحق بصر الانسان الكامل دون  
غيره (وجعله) اى جعل عيسى عليه السلام ذلك الشهود في الحق (بالاسم  
الرقيب لانه) اى لان عيسى عليه السلام (جعل الشهود له) اى للحق في قوله  
وكنتم عليهم شهيدا لان شهود عيسى عليه السلام شهود الحق في مادة عيسى  
عليه السلام فلم يفصل بينه وبين ربه (فأراد ان يفصل بينه وبين ربه) كما هو  
عادة العالمين بالحقائق (حتى يعلم انه هو) اى ان عيسى عليه السلام هو  
عيسى عليه السلام (لكونه عبداً) في الواقع (و) يعلم (ان الحق هو الحق) في



الواقع ( لكونه رباله فجاء لنفسه بأنه شهيد ) لان الشهيد قد يؤخذ بمعنى  
الشاهد على الشخص الحاضر عنده ( و ) جاء ( في الحق بأنه رقيب ) لان  
الرقيب هو الشاهد على الشيء ازلاً وأبداً و فرق بين نفسه وبين ربه في الشهود  
عائهم لذلك قيد شهوده بقوله مادمت فيهم واطلق في الحق بقوله انت الرقيب  
عليهم ( وقدمهم في حق نفسه فقال عليهم شهيداً مادمت فيهم ايثارا لهم في التقدم  
وادناوا اخرهم في جانب الحق عن الحق في قوله الرقيب عليهم لما يستحق الرب  
من التقدم بالرتبة ثم اعلم ) عيسى عليه السلام على صيغة الماضي اى اخبر  
( ان للحق الرقيب الاسم الذى جعله عيسى عليه السلام لنفسه وهو الشهيد  
في قوله عائهم شهيداً فقال وانت على كل شئ شهيد ) بمعنى انا شهيد على قوم  
مخصوص مادمت فيهم وانت شهيد عائهم وعلى كل شئ ازلاً وأبداً وهى شهادة  
الحق في مقام الجمع والاطلاق ( فجاء بكل للعموم وشئ لكونه انكر الذكرات وجاء  
بالاسم الشهيد ) فاذا كان الامر كذلك ( فهو الشهيد على كل مشهود بحسب ما تقتضيه  
حقيقة ذات المشهود فيه ) عيسى عليه السلام بقوله وانت على كل شئ شهيد  
( على انه اذ الى هو الشهيد على ربه عيسى عليه السلام حين قال وكنت عليهم شهيداً  
مادمت فيهم فهمى ) اى شهادة عيسى عليه السلام ( شهادة الحق ) عائهم ( فى مادة  
عيسوية كما ثبت انه لسانه وسمه وبصره ) فثبت الشهادة او لا لنفسه بقوله وكنت  
عائهم شهيداً ونفى نانياً بانباتها وحصرها للحق بقوله وانت على كل شئ شهيد لا غير  
( ثم قال ) الحق ( كلمة عيسوية ومحمدية ) مقول قال ( اما كونها عيسوية فانها  
قول عيسى عليه السلام باخيار الله عنه فى كتابه واما كونها محمدية  
فاو قوعها عن محمد عليه السلام بالمكان الذى وقعت منه فقام ) محمد  
عليه السلام ( بها ) اى بهذه الكلمة ( ليلة كاملة ) وقرأها ( يرددها  
لم يعدل الى غيرها حتى طلع الفجر ) فهذه الكلمة المنسوبة الى عيسى والى  
محمد عائهما السلام قوله تعالى ( ان تعذبهم ) بجرهم وهو جمعهم شركاء لله  
( فانهم عبادك ) لا اعتراض على المولى المطلق فيما يفعل بعبيده بما استحقوا به

(وان تغفر لهم) أى تسترهم عن الذنوب (فأنك أنت العزيز الحكيم) أى أنت القادر القوى على عفو المجرمين فإن عذبت فعذل فإن غفرت ففضل هذا تفسيرها وأما إشاراتها ولطائفها فسنبينك (وهم) فى قوله ان تعذبهم وان تغفر لهم (ضمير الغائب كما ان هو) فى قوله تعالى قل هو الله أحد وفى غير ذلك (ضمير الغائب كما قال هم الذين كفروا بضمير الغائب فكان الغيب ستراً لهم عما يراد بالمشهود الحاضر) والمراد بالمشهود الحاضر عالم الشهادة وبما يراد به هو الحق تعالى أى يشاهد الحق بالمشهود والحاضر ويستدل به فكان الحق نفسه مشهوداً بالعالم الشهادة وهم لا يشاهدون الحق بالمشهود يستدلون به لكون الغيب ستراً وحجاباً لهم فكانوا محجوبين عن الحق فاذا كان الغيب ستراً لهم (فقال ان تعذبهم بضمير الغائب وهو) أى الغيب (عين الحجاب الذى هم) كانوا (فيه) أى فى ذلك الحجاب الذى (عن الحق) أى حصل عن الحق غيب الحق تسترهم فالحق معهم فى حجابهم بل الحق عين حجابهم وهم لا يشعرون بذلك (فذكرهم الله) النبى بنشيد الكاف فتذكر النبى فدعا لهم بضمير الغائب فى قوله ان تعذبهم على كونهم فى حجاب فى الحياة الدنيا (قبل حضورهم) بين يدى الله فى يوم القيمة (حتى اذا حضروا) بين يدى الله وشاهدوا ما كانوا عليه قبل ذلك من الحجاب (نكون الحميرة) هى خيرة ما ودع فى طينة ابدانهم من استعداد الوصول الى حضرة الحق (فدنحكت فى العجين) أى فى عجينة العجين طينة ابدانهم (فصبرته) أى صيرت الحميرة العجين فى وقت حضورهم (مثالها) أى مثل الحميرة فى ابصالهم الى الحق فمقتضى العجين الستر والحجاب عن الحق والحميرة الكشف عن الحق والوصول الى الحق فقد يحكم عجينة على خيرتهم فى الحياة الدنيا فصيرها مثله فى عدم الايصال الى الحق فاذا قامت قيامتهم انتهى بحكم العجين فتحكمت فيه كما تحكم فيها فصبرته مثالها كما صيرها مثله فقيام النبى عليه السلام بهذه الآية كاملة وانتهأؤه عند ظهور نور الشمس يدل على أنهم فى ستر من الحق فى الحياة الدنيا فهى



كلها ليلة كاملة في حقهم لذلك لم يفعل العكس ولا نهار لهم في الدنيا لعدم ظهور الحق لهم فيها ولعدم شهودهم انفسهم فيها وهم عند شهودهم انفسهم وشهودهم الحق في اليوم الآخر فالحق مذكروهم ماداموا في غيبة موادهم الغيبية فاذا حضروا بين يدي الله في يوم القيمة فالحق مشاهدهم في موادهم الصورية الاخرية مع كونه مشاهدهم في مقامه الحمى الالهي ازلا وابدأ فتذكيرهم الحق النبي على هذا الوجه يدل على استحقاقهم المغفرة بدعاء النبي عم ( فانهم عبادك فافرد الخطاب للتوحيد الذي كانوا عليه ) في التولد وفي جواب ألتست يعنى وان خالفوا امرك في الظاهر ويعبدون غيرك ويجعلون لك شريكا لكنهم في المعنى يعبدونك اكون فطرتهم الاصابة على التوحيد ( ولا ذلة اعظم من ذلة العبيد ) وانما كانوا عبادك ( لانهم لا تصرف لهم في انفسهم فهم يحكم ما يريد بهم سيدهم ولا شريك له ) اى لسيدهم ( فيهم ) وانما كان لا شريك لله فيهم ( فانه قال ) بلسان نبيه ( عبادك فافرد ) فلما توجه ان يقال اذا كانوا يحكم ما يريد به سيدهم فلا استحقاق لهم العذاب الموجه من هذا الوجه قال ( والمراد بالعذاب اذلالهم و ) الحال ( لا اذل منهم لكونهم عبادا فذواتهم تقتضى انهم اذلاء فلا تذلة لهم ) فعنى قوله ان يعذبهم اى ان تريد اذلالهم ( فانك لا تذلةم بادون مما هم فيه ) من الاذلال ( من كونهم عبيدا ) فلا سبيل الى اذلالهم لامتناع اذلال الاذلاء وامتناع تعلق قدرتك بالمتنع ولا سبيل الى العذاب الموجه على الشق الاول من التريد لعدم استحقاقهم من هذا الوجه ( وان تغفر لهم اى تسترهم عن ايقاع العذاب ) الموجه ( الذى يستحقونه بمخالفتهم ) بامررك التكليفى ( اى تجعل لهم غفرا يسترهم عن ذلك ) العذاب ( ويمنعهم منه فانك انت العزيز اى المتع الحمى ) يعنى ان ذاتك بحسب الاسم العزيز والغفور يقتضى مظهرا يظهر بهما بكمال الظهور ولا اكل مظهرا ممن جعل لك شريكا فان لم تسترهم من العذاب لفاتت هذه الحكمة التى يراد وقوعها وهو ظهور الحق بكمال الغفارية فلا بد

من ظهور الحق بكمال الغفارية ولا يد من اجابة دعاء الرسول عم في حقهم باذن  
الله فلا بد من ستر الحق عنهم ايقاع العذاب الذي يستحقونه بجرمهم هذا  
في حق المشركين الذين استحقوا العفو والمغفرة في العلم الازلي بشرط دعاء  
الرسول عليه السلام لامة الكاملة فحانتهم في آخر نفسهم على الايمان واما الذين  
قبضوا على الشرك فان يغفر الله لهم فلا يؤذن للرسول عليه السلام ان يدعو لهم  
بل يدعو عليهم لوجوب التعذيب في حقهم بالنص ولا يجوز الحاحاً من النبي على  
ربه في امثلة اية كاملة طاباً للمغفرة لمن وجب في حقه التعذيب بالنص فلا يمنع  
الدعاء لهم فالانبياء معصومون عن فعل العت قال القاضي البيضاوي في تفسير  
الآية وعدم غفران اسرته مقتضى الوعيد فلا امتناع فيه لذاته ليمتنع التردد ثم  
كلامه فحينئذ ليس المراد من التردد طاب المغفرة لهم بل ثناء الله من النبي  
عليه السلام بكمال التوحيد وكمال القدرة لكن الانبياء ممنوعون بالنص  
الآلهي عن طاب المغفرة للمشركين فكان التردد عبادة خاصة للرسول  
نافعة له لا لهم هذا وان كان له وجه لكن ظاهر الآية وقرينة الحال وهي  
تلاوة النبي عليه السلام لاية كاملة يدلان ما قاله الشيخ رضى الله عنه من انه  
دعاء لهم من النبي عليه السلام باذن الله فما كان الدعاء الا طاب الاجابة  
واجاب الله دعاءه ولو لم يجب لردّه في كرة او كرتين او ثلث كرات كما قال تعالى  
(استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) فنع  
نية عليه السلام عن طاب الاستغفار للمشركين وكما قال تعالى (لن تراني) باموسى  
فمن سنة الله منع نية عليه السلام عن فعل مالا يفيد ولو لم يفد هذا التردد  
في حقهم لما ترك نية عليه السلام في اية كاملة فما ترك التردد الا بطولوع الفجر  
ولو طال اطلال فظاهر الآية يدل على كمال سفة النبي عليه السلام وترحمه عليهم  
فما هذا الادعاء وشفاعة لهم لا مجرد تردد يدخل عن طاب المغفرة (وهذا الاسم)  
العزيز (اذا اعطاء) اى هذا الاسم (الحق لمن اعطاه من عباده يسمى الحق)  
في ذلك الوقت (بالمعز و) العبد (المعطى له هذا الاسم) يسمى (بالعزيز)  
لكونه مظهر اتجلى الحق بالعزة (فيكون) الحق (منيع الحمى) اى ما اعطاه



وما حماء الاعين عبده ( عما يريد به انتقم وامنح من الانتقام والعذاب )  
فمقتضى هذا الاسم منع العذاب عن العبد المذنب لذلك التجأ في دعائه اليه  
فاجاب الله دعاءه حفظاً عن اضرار مجاهدته في ليله كاملة ( وجاء بالفصل  
والعماد ايضاً تاكيذا للبيان ولتكون الآية على مساق واحد في قوله انك انت  
علام الغيوب وقوله كنت انت الرقيب عليهم فجاء ايضاً انك انت العزيز الحكيم )  
اعاده ليتفرع عليه بعض الاحكام ( فكان ) تريد النبي عليه السلام لآيته  
( سؤالاً من النبي عليه السلام والخاصاً منه على ربه في المسئلة ليله الكاملة الى  
طلوع الفجر يرددها ) اي يردد النبي عليه السلام تلك المسئلة ( طالباً للاجابة  
فلو سمع الاجابة في اول سؤاله ما كرر ) سؤاله ( فكان الحق يعرض عليه )  
اي على النبي عليه السلام ( فصول ما استوجبه ) اي استحقوا به ( العذاب )  
وهو الذنب الذي يطالب المغفرة وهو ما عدا الشرك اذ الشرك لا يقبل المغفرة  
قالنبي لا يطالب ما لا يقبله ( عرضاً مفصلاً ) اي كل واحد من الذنوب والمذنبين  
( فيقول ) النبي عليه السلام ( له ) اي للحق ( في كل عرض عرض وعين عن ) اي  
في كل عرض وعين فرداً فرداً ( ان تعذبهم فبهم عبادك وان تغفر لهم فبك  
انت العزيز الحكيم فلو رآى ) النبي عليه السلام ( في ذلك العرض ) اي عرض  
الحق على النبي عليه السلام ( ما يوجب تقديم الحق ومارجئيه ) من ان الحق  
يريد القهر والانتقام منهم لا يريد المغفرة لهم ( لدعاءهم لا لهم ) لان الانبياء  
لا يريدون ما لا يريد الله الحق فعلم ان النبي عليه السلام في ذلك العرض ان الحق  
يريد العفو والمغفرة لهم بدعائه فبالغ في دعائه ليله كاملة ( فما عرض ) الحق  
( عليه ) اي على النبي عليه السلام ( الا ما استحقوا به ) اي بسبب ذنوب السوء  
وهو الذنب ( ما ) مفعول استحقوا اي الذي ( تعطيه ) اي تعطى ذنوب السوء  
( هذه الآية ) قوله ( من التسليم لله والتعريض لعفوه ) بيان ما يعنى ان هذه  
الآية تعطى الرسول عليه السلام ما استحقوا به من ان الرسول عليه السلام يسلم

لله في دعائه لهم اذ لا يدعولهم الا باسم الحق ويعرض على الحق مغفرتهم فما نزل  
 الآية عليه الا ان يشفع لهم ولا يشفع الا لمن يقبل الشفاعة (وقد ورد) في الخبر  
 (ان الحق اذا احب صوت عبده في دعائه اياه) اي الى الحق (اخر الاجابة عنه)  
 اي عن العبد (حتى يتكرر ذلك) الدعاء (منه) اي من العبد (حباً فيه) اي  
 في دعائه (لا اعراضاً عنه ولذلك) اي ولا حل تأخير الاجابة عن العبد  
 حباً من الله ليتكرر من العبد (جاء بالاسم الحكيم والحكيم هو الذي يضع  
 الاشياء في مواضعها ولا يعدل بها) اي الاشياء (عما) اي عن الذي  
 (تقتضيه وتطالبه حقاً ثقتها) اي حقائق الاشياء (بصفاتها) اي بصفات  
 الحقائق (فالحكيم هو العالم بالترتيب فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 بترداده هذه الآية على علم عظيم من الله فمن تلى هذه الآية فهكذا يتلو)  
 اي كتلاوة الرسول عليه السلام في كونه على علم عظيم (والا  
 فالكوت اولى به فاذا وفق الله عبداً الى نطق بامر تاماً وفقه) اي  
 العبد (اليه) اي الى نطق (الا وقد اراد اجابته) اي اجابة عبد (فيه) اي في ذلك  
 النطق (وقضاء حاجته) فاذا كان الامر كذلك (فلا يستبطن) اي فلا يغم  
 (احد) بتأخير (ما يتضمنه ما وفق له) من الدعاء (وليثابر) اي وليواطب  
 على دعائه مثل (مناجاة رسول الله عم على هذه الآية في جميع احواله) اي احوال  
 الرسول (حتى يسمع) الداعي (باده) الجسماني (او بسمعه) القايي (كف  
 شئت او كيف اسمعك الله الاجابة فان جازاك) الحق (بسؤال اللسان اسمعك  
 باذنك وان جازاك بالمعنى اسمعك بسمعك)

### فصل في حكمة رحمانية في كلمة سليمان

(فصل في حكمة رحمانية) اي زبدة علوم منسوبة الى الرحمن حاصلة (في كلمة  
 سليمان) اي في روح هذا النبي عليه السلام فكل من علم هذه الحكمة  
 وتكلم بها فن روح هذا النبي قال الله تعالى حكاية عن قراءة باقيس



كتاب سليمان عليه السلام (انه يعنى الكتاب) انلقى الى (من سليمان واهى مضمونه)  
وانما رجع الضمير الثانى الى المضمون لا الى الكتاب لان ما فى الكتاب  
لا ينحصر فى البسملة (بسم الله الرحمن الرحيم فاخذ بعض الناس) اى  
ذهب بعض المفسرين (فى تقديم) يتعلق باخذ باعتبار تضمنه معنى شرع  
وان كان متعديا (اسم سليمان على اسم الله) اى قدم سليمان فى كتابه اسمه على  
اسم الله فحكى بلقيس مع حواشيها كذلك (ولم يكن كذلك) والحال ان سليمان  
لم يقدم اسمه على اسم الله فى كتابه بل انما كان التقديم عن قراءة بلقيس لانه  
لما قالت بلقيس لحواشيها انى التى الى كتاب كريم نصب السامعون اعينهم  
وانتظروا الى ذكر الملقى فاقضى المقام تقديم اسمه على اسم الله فى قراءة  
بلقيس وكذلك فى كتاب سليمان بل قدم اسم الله على اسمه (وتكلموا فى ذلك)  
اى فى وجه تقديم سليمان اسمه على اسم الله (بملا يبنى) يتعاق بتكلموا (عما)  
بيان لما لا يبنى (لا يابق بمعرفة سليمان عم بربه) فانهم قالوا انما قدم اسمه على  
اسم الله لئلا يحرق الكتاب بجرمة صاحبه ويعنفهم قالوا انما قدم اسمه على  
اسم الله لانها مائة كافرة فخاف سليمان شتمها عند القراءة فقدم اسمه ليرجع  
الشم اليه لا الى الله كل ذلك لا يابق بمحاضرة سليمان العالم بالامور على ما هى عليه  
لذلك ذهب الشيخ الى ان سليمان لم يقدم اسمه على اسم الله والتقديم بتوهم  
من حكاية بلقيس (وكيف يليق ما قالوه وبلقيس تقول) لحواشيها (فيه)  
اى فى حق الكتاب (انى التى الى كتاب كريم اى يكرم عليها) على بلقيس  
وسليمان عالم بهذا القول من بلقيس قبل ان تقول فكيف يليق بهذه المعرفة  
معرفة سليمان ما قالوه فى حقه من نسبة الجهل (وانما حماتهم) اى بعض  
الناس (على ذلك) التقديم (ربما) فاعل حماتهم على التقديم علة  
حماتهم على التقديم (تمزيق كسرى كتاب رسول الله عم) يعنى قالوا انما قدم  
سليمان اسمه على اسم الله لئلا تمزق كتابه كما مزق كسرى كتاب رسول الله عليه السلام  
لتقديم اسم الله على اسمه فقوهم قدم الرسول اسم الله على اسمه وقوهم

مزق كسرى كتاب رسول الله عليه السلام قد اصابوا فيه لكنهم اخطأوا في قولهم ان تمزيق كسرى كتاب رسول الله لتقديم اسم الله على اسمه ولولا ذلك التقديم لما مزقه والى بطلان هذا القول اشار بقوله (وما مزقه) اى وما مزق كسرى كتاب رسول الله (حتى قرأه كله وعرف مضمونه) ولو كان تقديم اسم الله سبباً لتمزيق كتاب رسول الله عليه السلام لما قرأ كله بل مزق عند رؤية اسم الله بدون قراءة ما فى الكتاب فامزقه الا لعدم توفيق الله له (وكذلك) اى ككسرى (كانت تفعل بلقيس) اى ما مزقته حتى قرأت كله وعرفت مضمونه (لو لم توفق) من التوفيق على بناء المجهول (لما وفقت له) فسبب التمزيق عدم التوفيق وسبب عدم التمزيق التوفيق (فلم يكن يحى الكتاب عن الاحراق بحرمة صاحبه تقديم اسمه عليه السلام على اسم الله عز وجل ولا تأخير) اى لم يكن تقديم اسمه ولا تأخير سبباً لحفظ الكتاب عن التمزيق قوله الكتاب مفعول يحى وتقديم فاعله (فاتى سليمان بالرحمتين رحمة الامتان) وهى ما يحصل من الله تعالى للعبد بدون مقابلة عمل من اعماله بل عناية سابقة فى حق عبده كاعطاء الوجود والقدرة للعمل والصحة فانها رحمة من الله للعبد ايسر فى مقابلة عمل بل منة وعطاء محض من الله تعالى (ورحمة الوجوب) وهى التى تحصل من الله للعبد بمقابلة عمله كاعطائه ثواب اعمالهم فى الجنة (اللتان هما الرحمن الرحيم فامتن) اى امتن الحق (بالرحمن) لعموم حكمه على جميع الموحودات فامتن بقوله رحمتى وسعت كل شئ وبقوله ربنا وسعت كل شئ رحمة وعلم (واوجب) اى جعل الحق على نفسه الرحمة واجباً (بالرحيم) المخصص بالرحمن العام (وهذا الوجوب) اى وجوب رحمة الوجوب (من الامتان فدخل الرحيم فى الرحمن دخول تضمن) يعنى دخول الخاص تحت العام وانما كانت رحمة الوجوب من الامتان (فاه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك) وجوب الرحمة (للعبد بما) اى بسبب الذى (ذكره الحق من الاعمال) بيان لما اولضيمه (التي يأتى بها هذا العبد)



قوله (حقاً) خبر ليكون (على الله) متعلق بحقا (اوجبه) الضمير المنصوب  
 اتصل يرجع الى الله وجوب الرحمة (له) يتعلق باوجبه والضمير المجرور  
 اتصل يرجع الى العبد اى اوجب الحق الرحمة (على نفسه) للعبد على نفسه  
 يتعلق باوجبه (يستحق بها) اى يستحق العبد باتيان الاعمال التى امره الحق  
 ان يفعلها (هذه الرحمة) مفعول يستحق (اعنى رحمة الوجوب) يعنى ان  
 العبد من حيث انه عبد يجب عليه اتيان اوامر مولاه فلا تجب الرحمة على  
 المولى فى مقابلتها شئ فاذا قدر المولى واوجب على نفسه لعبده شيئاً فى مقابلة  
 عمله يستحق العبد بذلك الشئ بسبب عمله فوصل ذلك الشئ للعبد من المولى  
 فى مقابلة عمله فذلك امتان وعطاء محض ومن ذلك قالوا الجنة فضل الهى  
 فلا يستحق بها العبد الا بفضل الله تعالى فان جعل الحق الاعمال اسباباً للجنة  
 وهو من جملة فضل الله فكان وجوب الرحمة من رحمة الامتان (ومن كان من  
 العبد بهذه المثابة) اى محققاً بهذه المرتبة ومشاهداً اياها وهى مرتبة ان  
 يكون الحق موجباً على نفسه الرحمة للعبد (فانه) اى فان ذلك العبد (يعلم  
 من هو العامل منه) اى يعلم ذلك العبد يقيناً ان العامل فى الحقيقة من نفسه  
 هو الحق ويعلم ان العمل لا يستند اليه الا بحسب الظاهر واما العبد الذى لم يكن  
 بهذه المثابة فهو يزعم انه عامل فى الحقيقة \* ولما قال ان العامل فى الحقيقة من  
 صورة العبد هو الحق شرع فى بيانه بقوله (والعمل منقسم على ثمانية اعضاء  
 من الانسان) لكل عضو عمل خاص له يعمل الانسان ذلك العمل بذلك  
 العضو على ما لا يخفى (وقد أخبر الحق تعالى انه) اى الحق (هوية كل عضو  
 منها) اى من اعضاء الانسان فاذا كان الحق هوية كل عضو (فلم يكن العامل  
 فيها غير الحق والصورة) التى تظهر منها العمل (للعبد والهوية) الآهية  
 (مندرجة فيه) اى فى العبد (اى فى اسمه) اى فى اسم الله اوفى اسم العبد  
 اذ لكل عبد اسم يظهر فيه احكام ذلك الاسم (لاغير) فسر بقوله اى فى اسمه  
 ليعلم ان اندارج الهوية ليس فى نفس العبد بل فى اسمه الظاهر فى العبد كما قال

ولكن في مظهره ولم يقل انا مظهره لكنهم ساحوا وقالوا الهوية الالهية  
مندرجة في العبد والمراد ما يظهر في العبد ويريه من اسماء الله تعالى فان  
اندراج الهوية لا يكون الا في الاسماء الالهية ومعنى اندراج الهوية  
الالهية في الموجودات كاندراج الهوية الشخصية في صورها الحاصلة  
في المرايا المختلفة وبه اندفع توهم الحلول لاهل الحجاب فان الحلول محال عند  
اهل الله ايضا وانما كانت الهوية الالهية مندرجة في العبد (لانه تعالى عين  
ماظهر) منه (ويسمى خاقا) ومعنى كون الحق عين ما ظهر منه اى كون  
الحق عين الخالق كون المخلوق ظاهرا على صفة الحق وهى الحياة والعلم والقدرة  
ومعنى كون الحق غير الخالق كون الخلق ظاهرا على الصفة الناقصة كالحدوث  
والامكان ولو ازمهما فكما انت عين ماظهر منك في المرايا المختلفة كذلك الحق  
عين العبد الذى ظهر منه بمعنى ما من صفة من صفات الحق الا وهى موجودة  
في العبد الا الوحوب الذاتى فانه لاحظ للممكن فيه فمعنى العينية في اصطلاح  
هذه الطائفة اشتراك الامرين او الامور في الحقيقة الواحدة كاشتراك زيد  
وعمر و خالد في حقيقة الانسانية فان كل واحد منهم عين الاخر في الانسانية  
او في صفة كاشتراك زيد وعمر في العلم وكاشتراك الموجودات مع الحق  
في الوجود يعنى لا تمايز بينهما من هذا الوجه والغريبة امتيازها بوصف مخصص  
فظهر لك معنى قوله لانه تعالى عين ماظهر اى عين ماظهر من حيز الامور  
الكاية المشتركة بينهما لا من جميع الوجوه فانه محال (وبه) اى وبكون الحق  
عين ماظهر (كان) اى حصل (الاسم الطاهر والاخر للعبد وبكونه) اى  
وبكون العبد (لم يكن) سم كان ويتوقف ظهوره (اى ويتوقف ظهور العبد  
(عليه) اى على الحق (و) توقف (صدور العمل منه) اى من العبد على الحق  
او يتوقف ظهور الحق على العبد وتوقف صدور العمل من الحق على العبد) كان  
الاسم الباطن والاول) للعبد فكان هو الاول والاخر والظاهر والباطن  
كما كان الحق كذلك اولى العبد و آخريته وظاهرية وباطنية لا كما كان الحق  
(فاذا رايت الخالق رايت الاول والاخر والظاهر والباطن) يعنى ان الخالق



دليل تام على الخالق واسمائه وصفاته لمن كشف الله عين بصيرته (وهذه معرفة) وهي معرفة الحق من الخلق بامهات اسمائه (لا ينبغي عنها سليمان عليه السلام) لكونه متصرفاً في الملك متحققاً بمعرفة الاسماء الالهية ليتمكن التصرف بها في الملك كله (بل هي) اي بل هذه المعرفة (من الملك الذي لا ينبغي لاحد من بعده) اي من بعد سليمان عليه السلام (يعني الظهور به) اي بهذا الملك (في عالم الشهادة) فدعى سليمان عليه السلام اختصاص ظهور الملك لا نفس الملك فجاز أن يعطى هذا الملك لاحد بعده لكن لا يظهر به (فقد اوتي محمداً صلى الله عليه وسلم ما اوتي به سليمان عليه السلام وما ظهر) اي ولم يظهر محمد عليه السلام (به) لان ظهوره مختص بسليمان عليه السلام (فمكنه الله) اي محمداً بتسديد الكاف (تمكين قهر من العفريت) اي من كفره الجن (الذي جاءه) اي جاء الرسول عليه السلام (بالليل ليضل به) وفي بعض النسخ ايفتك به اي ليقته غفلة (فهم) اي قصد الرسول عليه السلام (باخذه) اي باخذ العفريت (وربطه بسارية) اي بعهد (من سوارى) اي من عمود (المسجد حتى) ان (يصبح فيامب به) اي بهذا العفريت (ولدان المدينة فذكر) الرسول عليه السلام (دعوة سليمان عليه السلام) وهي قوله رب هب لي ماكراً لا ينبغي لاحد من بعدى (فرداه الله) اي العفريت (حاساً) من الضفر على محمد صلى الله عليه وسلم (فلم يظهر) محمد (عليه السلام بما اقدر عليه) على ابناء السجوهول اي جعل الحق محمداً قادراً على العفريت (وظهر بذلك) اي بما اقدر عليه محمد عليه السلام (سليمان عليه السلام ثم قوله ملكاً فم يعلم فعلنا انه) اي سليمان عليه السلام (يريد ماكراً ما) اي ملكاً خاصاً من الاملاك (ورأيناه) اي رأينا سليمان عليه السلام (قد شورك) سليمان عليه السلام مع غيره (في كل جزء من الملك الذي اعطاه الله فعلنا انه) اي ان سليمان عليه السلام (ما اختص الا بالجموع من ذلك) الملك الخاص المعطى له واما اجزاء ذلك الملك الخاص فلا اختصاص لسليمان عليه السلام به فكان المجموع

مختصاً والجزاء مشتركة (و) علماً (بحديث العفريت انه) اى ان سليمان عليه السلام (ما اختص الا بالظهور وقد يختص) اى وقد اختص سليمان عليه السلام (بالمجموع) اذ لا يعطى هذا المجموع غير سليمان عليه السلام فلا شورك في نفس المجموع فكيف يشارك في الظهور بالمجموع وهو الملك المركب من الاجزاء (والظهور) اى اختص سليمان عليه السلام بظهور جزء جزء من الملك الذى اعطاه الله فلا يختص سليمان عليه السلام بذات جزء جزء (فلو لم يقل عليه السلام في حديث العفريت فامكننى الله منه) اى اعطانى الله قدرة وتصرفاً في العفريت (لقلنا انه لما هم باخذه) اى باخذ هذا العفريت (ذكره الله دعوة سليمان عليه السلام ليعلم الرسول عليه السلام انه لا يقدره الله) من الاقدار اى ليعلم الرسول عليه السلام ان الله لا يعطى له القدرة (على اخذه فردّه الله خاسئاً فلما قال فامكننى الله منه علماً) من هذا القول (ان الله تعالى قد وهبه التصرف فيه) اى في العفريت (ثم ان الله ذكره) من التذكير (فتذكر) الرسول عليه السلام (دعوة سليمان عليه السلام فتأدب معه فعلمنا من هذا) اى من حديث العفريت (ان) هذا (الذى) اى الملك الذى (لا ينبغي لاحد من الخلق بعد سليمان عليه السلام الظهور بذلك) الملك (في العموم) اى لا يظهر نصرفه في ذلك الملك في عموم الخلائق فلم يختصه بالظهور بحديث العفريت واختصاصه بالمجموع باشتراكه في اجزاء الملك (وايس غرضنا من هذه المسئلة) المذكورة (الا الكلام والتنبه على الرحمتين) الرحمة العامة وهى صورة اشتراك سليمان عليه السلام في اجزاء الملك والرحمة الخاصة وهى اختصاص سليمان عليه السلام بالمجموع وبالظهور فجمع سليمان عليه السلام الرحمة العامة والرحمة الخاصة (التي ذكرها سليمان عليه السلام في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم فقيد) الحق (رحمة الوجوب) في قوله وكان المؤمنين رحيماً وفي قوله فساكتها للذين يتقون (واطلاق مرحة الامتان في قوله ورحمتي وسعت كل شئ حتى الاسماء الالهية



اعني حقائق النسب ( فرحم الله تعالى الاسماء رحمة الامتان باعطاء ماطلبت  
من المظاهر (فامتن) الله (عاليها) اي الاسماء (بنا) عبارة عن العالم كله اي بوجودنا  
فان كان كذلك ( ففحن نتيجة رحمة الامتان بالاسماء ) اي بسبب الاسماء  
( الالهية والنسب الربانية ) اي بعد اعطاء وجودنا بالرحمة الامتسانية  
( اوجيها ) اي اوجب تلك الرحمة الامتسانية (على نفسه بظهورنا) اي بسبب  
ظهورنا برحمة الامتان (لنا) متعلق باوجب اي لبرحمتنا (واعلمنا) من الاعلام  
( انه ) اي الله ( هوينا ) وهو قوله كنت سمعه وبصره ( لنعلم انه ما اوجيها )  
اي ما اوجب الحق تلك الرحمة ( على نفسه ) في التحقيق (الانفسه) اي علة  
الوجوب وسببه هي جهة اتحادنا عينيتنا معه في صفاته لا من جهة غيريتنا معه  
ولو كنا غير الحق من كل الوجوه لما كتب الرحمة على نفسه والرحمة لا تكون الا بقرب  
المناسبة وكثرتها الا ترى ان الانسان يتفاوت رحمه بقوة المناسبة وضعفها والرحمة  
تتشأ من الميل الحسى والنسئ لايميل الى مبانیه بل يميل الى مجانسه فالحق  
لايميل اليها الا بمجانستها اياه في اخلاقه واوصافه (فماخرجت الرحمة عنه)  
خروجاً منفكاً بحيث يزول عنه ويحدث في غيرها لان رحمته واصلة الى من  
اتصف بصفاته الكاملة وصفاته عين ذاته من وجه او موجوده فيه فنه  
خرجت واليه عادت ( فعلى من امتن ومائمه ) اي وما في مقام الامتسان  
(الاهو) اي الا الله فان قوله كتب على نفسه الرحمة قديم ازلي واقع قبل  
ان يحدث العالم في مقام كان الله ولا يكن معه شئ وهذا المقام ثابت للحق  
الا ن \* فلما تكلم عن لسان التوحيد اراد أن يتكلم بلسان التفريق على  
ما هو سنته وسنة اهل التحقيق للجمع بين الوحدة والكثرة فقال ( الا انه )  
استثناء منقطع ( لا بد من حكم لسان التفصيل ) كما لا بد من حكم لسان  
الاجمال فان الكثرة واقعة كما ان الوحدة واقعة فلا بد من البيان عن احكامهما  
وانما كان لا بد من حكم لسان التفصيل ( لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم  
حتى يقال ان هذا اعلم من هذا مع احدية العين ) بحسب الحقيقة والتفاضل

بما يكون بحسب تفاوت الاستعدادات من القرب والبعد من الاعتدال  
 الروحاني والجسماني (ومعناه) أي معنى تفاضل الخلق في العلوم مع  
 احدية العين (معنى نقص تعلق الارادة عن تعلق العلم) فان الارادة تتعاق  
 بالممكنات والعلم يتعاق بالامكنات والمتمتعات (فهذه مفاضلة في الصفات  
 الالهية و) معنى (كآل تعلق الآراة وفضائها) لكونها سابقة على تعلق  
 القدرة وشرطا لحصولها (وزيادتها) أي زيادة تعلق الارادة (على تعلق  
 القدرة) فان الارادة والقدرة تتعاقبان بإيجاد المعلوم الممكن واعداده  
 والارادة تتعاق بعدم ممكن الوجود في نفسه فكان ممتع الوجود بارادة الله  
 ولا يقال ممتع بقدرة الله بل يقال ممتع بارادة الله كإغفران المشركين  
 الذين ماتوا وهم كفار فانه ممكن في ذاته لان العفو مستحسن لكل مجرم وعدم  
 غفران الشرك مقتضى الوعيد (وكذلك السمع الآمهي والبصر وجمع  
 الاسماء الالهية على درجات في تفاضل بعضها على بعض) علم ذلك التفاضل  
 من علم المراتب الاسماء الالهية وحقائقها (كذلك) أي كتفاضل الاسماء  
 (تفاضل ماظهر في الخلق من ان يقال هذا اعلم من هذا مع احدية العين)  
 فالتفاضل في الاسماء الالهية والخلق بحسب التعينات لا بحسب الاحدية  
 (وكما ان كل اسم آمهي اذا قدمته سميته بجميع الاسماء واعته) من التعينات بها  
 كذلك فيما ظهر من الخلق فيه اهلية كل ما فاضل به (أي حصل في المفضول  
 عايه اهلية كل مفضول به لاندراج الهوية الالهية في المفضول عايه التي  
 يستند جميع الكمالات الصادرة من المظاهر الحانفية اليها فزيد من حيث تضمنه  
 الهوية الانسانية فيه اهلية لجميع الكمالات الموجودة في افراد تلك الحقيقة  
 لان الكمالات الظاهرة في افراد كل نوع مودعة في شان ذلك النوع وباعتبار  
 ذلك كل فرد من ذلك النوع فيه اهلية كل ما كان في جميع افراد ذلك النوع  
 من الكمالات وهو معنى قوله (فكل جزء من العالم مجموع العالم أي هو قابل  
 بحقائق متفرقات العالم كله) لان معناه انه تكون تلك الالهة ظاهرة بالفعل



في كل جزء ( فلا يقدح قولنا ان زيدا دون عمرو في العلم ) يعني ان الاختلاف في  
 الاحكام لا يقدح الاتحاد في الهوية ( ويكون ) الحق ( في عمرو اكمل واعلم  
 منه في زيد ) هذا اذا اسند العلم والكمال الى الحق اى نظر الى جهة اسناد  
 الكمالات الظاهرة من المظاهر الخلقية الى الحق فكان علمه الظاهر في  
 صورة عمرو اكمل واتم منه في علمه الظاهر في صورة زيد فكانت الذات  
 الواحدة في حد نفسها بالوحدة الحقيقة فاضلا ومفضولا على نفسه  
 باعتبار المظاهر واما من حيث ذاته فلا فاضل ولا مفضول كما ان الحقيقة  
 الانسانية واحدة لذاتها كثيرة بحسب الأشخاص وكررتها مودعة في  
 شان تلك الحقيقة فالواحد والوحدة والكثير والكثرة والاشخاص  
 هي تلك الحقيقة التي تظهر في مراتبها باحكامها ( كما تفاضلت الاسماء  
 الالهية و ) الحال ان الاسماء الالهية ( ايست غير الحق ) من وجه  
 تفاضليها تفاضل الحق من حيث كونه مسمى بها موصوفا بحقائقها فاذا كان  
 الحق متفاضلا على نفسه بتفاضل الاسماء ( فهو تعالى من حيث هو عالم اعم  
 في التعاق من حيث هو مرید وقادر وهو ) اى الحق ( هو ) عين العالم والمرید  
 والقادر ( ايس غيره ) لان الاسماء الالهية متحدة في الهوية الالهية فكان  
 الحق ظاهرا في كل مقام ومظهرا كاملا او ناقصا فاذا كان الامر كذلك  
 ( فلا تعلم ياولى ) اى فلا تعلم الحق يا صاحبي ( هنا ) اى في مقام اعلو شأنه وسرفه  
 ( و ) لا ( تجهله هنا ) اى لا تجهل الحق في مقام لدنائه وخساسته بل تعلمه في كل مقام شريفاً  
 كان او حقيراً ( و ) لا ( تنصيه هنا ) اى في مقام نظر الى قصه ( و ) لا ( تنبته هنا ) نظراً  
 الى سرفه وزيادته بل اعلم الحق في كل مظهر ومقام عظيم او حقير واثبته كذلك  
 لتكون عالماً بالاسماء على ما هي عليه ( الا ان ابته ) اى الا ان اثبت الحق  
 ( بالوجه الذى انت نفسه ونقيته عن كذا بالوجه الذى نفي نفسه ) فحينئذ انثبت  
 والتنا في الحق لا انت وحينئذ انت عبد محض تابع لحكم الحق في الحكم بالنفي  
 والاثبات وحكم الحق على نفسه بالنفي والاثبات ( كالاية الجامعة للنفي والاثبات

في حقه تعالى حين قال ليس كمنه تنى فنى وهو السميع البصير فثبت بصفة تم كل  
 سامع بصير من حيوان ومائمه (اى وما فى العالم (الاحيوان الا انه) اى لكنه  
 (بطن) الحيوان (فى الدنيا عن ادراك بعض الناس) وهم محجوبون فيسمون  
 بعض الاشياء جماداً والمعض الآخر حيواناً (وظهر فى الآخرة لكل الناس  
 قانها دار الحيوان وكذلك الدنيا) كلها حيوان (الا ان حياها) اى حياة  
 الدنيا (مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله  
 بما يدركونه من حقائق العالم فمن عم ادراكه كان الحق فيه اظهر فى الحكم  
 ممن ليس له ذلك العموم) فيتفاضل من عم ادراكه على من لم يعلم فاذا كان الامر  
 على ما بيناه (فلا يحجب) على المبنى للمفعول اى لانك محجوباً (بالتفاضل وتقول)  
 اى والحال انك قائل (لا يصح كلام من يقول ان الخالق هوية الحق بعد) يتعاق بلا  
 يحجب (ما) له (ارائك التفاضل فى الاسماء الآهية التى لا تشك انت فى انها هى  
 الحق ومدلولها المسمى بها ليس الا الله) فلا منافاة بين التفاضل واتحاد العليين  
 فى الهويته ' ثم رجع الى بيان حكمة تقديم سليمان عليه السلام اسم الله على اسمه  
 فقال (ثم انه كيف تقدم سليمان عليه السلام كما زعموا وهو) اى سليمان عليه السلام  
 (من جملة من اوجده الرحمة) الرحمانية ومن جملة من رحمة الرحمة نافذة  
 الكمالات المخصصة به (فلا بد ان يتقدم الرحمان الرحيم ايضاً ابتداء المرحوم)  
 اليهما اكونه علة لوجود سليمان عليه السلام ومرحوميه (هدا) اى تقديم  
 سليمان عليه السلام اسمه على اسم الله (عكس الحقائق) وهو (تقديم من يستحق  
 التأخير وتأخير من يستحق التقديم فى الموضع الذى يستحقه) وسليمان عليه  
 السلام مع كونه عالماً بذلك كيف يقدم اسمه الذى يستحق التأخير على اسم الله  
 الذى يستحق التقديم مع ان اسم الله يستحق التقديم فى ابتداء كل امر ذى بال  
 وكتاب سليمان عليه السلام امر ذو بال يجب تقديم اسم الله على ما فى الكتاب  
 بم سرع فى بيان حكمة بليقيس بقوله (ومن حكمة بليقيس وعلو علمها كونها  
 لم تذكر) لحواشيها (من اتقى اليها الكتاب وما عمات) بليقيس (ذلك) العمل



(الاتصلم) بـلـقـيـس من الاعلام (اصحابها ان لها اتصالا الى امور لا يعلمون طريقها) اي لا يعلمون حواشيها الطريق الواصل الى تلك الامور التي وصات الى بلقيس (وهذا) اي ماعياته بلقيس مع حواشيها (من التدبير الا انهي في الملك لانه اذا جهل طريق الاخبار الواصل للملك خاف اهل الدولة على انفسهم في تصرفاتهم فلا يتصرفون الا في امر اذا وصل ذلك الامر الى سلطانهم عنهم) اي عن اهل الدولة (يامنون غائلة ذلك التصرف فلو تعين لهم) اي لاهل الدولة كوزراء السلاطين (على يدي من) قوله على يدي من متعلق بتصل ومن فاعله اي لو تعين لهم من على يديه (تصل الاخبار الى ملكهم) متعلق بتصل (لصاحبوه) اي لخدموا صاحب تلك الالدين (واعطوا له ارشاه) بضم الراء جمع رسة (حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك) الاحبار (الى ملكهم فكان قواها) اي قول بلقيس (التي الى ولم تسم من القاه سياسة منها اورث الحذر منها) اي من بلقيس (في اهل مملكته وخواص مدرها وبهذا) العالم (استحقت) بلقيس (التقدم عليهم) اي على خواص مدبرها مع كورها امرأة يحب تاخيرها عن مرتبة الرجال (واما فضل العالم) وهو آصف بن برخيا وزير سليمان عايه السلام (من الصنم الاساني على العالم من الجس) وهو من قال من الجس انا آتيك به قبل ان تقوم (بسرار التصرف) يتعلق بالعلماء (وخواص الاسياء معلوم) اي ذلك الفضل معلوم (بالقدر الزماني فن رجوع الطرف الى الناظر) قوله (هـ) يتعلق بالناظر والضمير المحرور راجع الى الطرف (اسرع من قيام القائم من مجاسه لان حركة البصر في الادراك) قوله (الى ما يدركه) متعلق بالحركة (اسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه فان الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق ببصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور فن زمان قبح البصر عين زمان تعلقه بتلك الكواكب السابطة وزمان رجوع طرفه اليه) اي زمان رجوع طرف العين الى الناظر (عين زمان عدم ادراكه والقيام من مقام الانسان ليس

كذلك اى ليس له هذه السرعة فكان قول ( آصف بن برخيا ) وهو قوله انا آتيك  
 به قبل ان يرتد اليك طرفك ( اتم في العلم من الجن ) واثمة العمل توجب اتمية العلم  
 فكان العالم من الاسرار النصرف افضل من العالم من الجن ( فكان عين قول  
 آصف بن برخيا عين فعله في الزم الواحد ) فان قول اهل التصرف وجميع قواه  
 عين الحق من وجه خاص يتصرفون فيما يريدون باذن الله فكان قول آصف  
 بمزلة قول الله تعالى كن فيكون في ان قول الحق عين فعله في الزم الواحد وبذلك  
 كان وزير سليمان عليه السلام ( فرآى في ذلك الزمان ) الضمير المحدود  
 في ( بعينه ) راجع الى الزمان ( سليمان عليه السلام عرش بلقيس ) حال كون  
 العرش ( مستقراً عنده ) اى موجوداً او حاصلًا عند سليمان عليه السلام  
 وانما قال تعالى مستقراً عنده بعد قوله فلما رآه ( لتلا تخيل ) على المبنى للمفعول  
 ( انه ادركه ) اى ان سليمان عليه السلام ادرك العرش ( وهو ) والحال  
 ان العرش ثابت ( في مكانه من غير انتقال ) بان رفع الحجاب من بين فرآه  
 سليمان عليه السلام بدون حصول عنده فلما قال مستقراً عنده زال ذلك  
 التخيل وعلم ان العرش قد انتقل عن مكانه بفعل آصف وحصل عند سليمان  
 فرآه عنده هذا عند من كان عنده بانحد الزمان انتقال فكان استقرار  
 العرش عند سليمان عنده بالانتقال واما عند من لم يكن عنده بانحد الزمان  
 انتقال وقد صرح به بقوله ( ولم يكن عندنا بانحد الزمان انتقال ) يعنى ان  
 قوله انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك عين فعله في زمان واحد فأتحد  
 قوله وفعله بانحد الزمان ولا يمكن فيه الانتقال فان الانتقال حركة والحركة  
 لا بد لها من زمان كما ان القول لا بد له من زمان فلا يمكن ان يكون زمان القول  
 عين زمان الانتقال فلم يكن فعله بالعرش استقلالاً ( وانما كان اعداماً وایجاداً )  
 اى وانما كان فعله اعداماً في مكانه وایجاداً عند سليمان عليه السلام فعلى هذا  
 كان معنى قوله تعالى مستقراً عنده اى اعدم في مكانه واوجد عند سليمان  
 عليه السلام من غير انتقال ( من حيب لا يشعر احد بذلك ) الاعدام



والإيجاد (الامن عرفه) اى من عرف الاعدام والإيجاد ذوقا وحالا من  
 اهل التصرف فهو يشعر لا غير (وهو) اى ذلك الاعدام والإيجاد (قوله  
 تعالى) اى بين الله تعالى من لم يعرف ذلك الاعدام والإيجاد فى قوله (بل هم  
 فى لبس من خالق جديد) فمن لم يعرف معنى الخلق الجديد لم يشعر بذلك  
 (ولا يمضى عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راؤون له) اى انما لم يشعروا بالإيجاد  
 والاعدام فى كل آن لان كل ما يعدم يوجد مثله فى آن عدمه فاتوا به متشابهها  
 فيزعمون ان وجودهم باق فى الماضى والمستقبل بدون الإيجاد والاعدام  
 فيرون بسبب ذلك فى وقت يمضى عليهم ما هم راؤون له ولا يعلمون ان العالم  
 فى كل وقت فى لبس جديد من خلق جديد فهم لعدم شعورهم بذلك كانوا  
 فى لبس من خالق جديد (واذا كان هذا) اى حصول العرش عند سليمان  
 عليه السلام (كما ذكرناه) من ان حصول العرش عند سليمان عليه السلام  
 بطريق الإيجاد والاعدام فى زمان واحد (فكان زمان عدمه اعنى عدم العرش من  
 مكانه) عين (زمان وجوده عند سليمان عليه السلام من تحديد الخلق مع  
 الانفس ولا علم لاحد بهذا القدر بل الانسان لا يشعر به من نفسه انه فى كل  
 نفس لا يكون ثم يكون) قوله (ولا تقل تم تقتضى المهلة فايس ذلك بصحيح)  
 رد للاعتراض الوارد على قوله بل الانسان فى كل نفس لا يكون ثم يكون  
 وهو ان لفظة ثم المهلة فلا يكون زمان عدمه عين زمان وجوده واجاب  
 عن هذا الاعتراض بقوله (وانما هي تقتضى تقدم الرتبة العلية) بكسر العين من  
 العلة (عند العرب فى مواضع مخصوصة كقول الشاعر\* كهر الزدني ثم  
 اضطرب\* وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك وقد جاء به  
 ولا مهلة) فلا يستعمل ثم مطلقا للمهلة بل قد يكون للمرتبة العلية كما  
 فى قول الشاعر فاستعملنا ثم فى قولنا لا يكون للرتبة العلية لان اعدامه فى آن  
 علة لإيجاده فى آن آخر فكان زمان عدمه عين زمان وجوده بان يحصل  
 عدمه فى آن ووجوده فى آن آخر لان اقل جزء الزمان من آئين فكما ان

زمان الهز زمان المهزوز في قول الشاعر ( كذلك تجديد الخلق مع الانقاس  
 زمان العدم عين زمان وجود المثل ) ولما كانت في ادراك تجديد الخلق  
 صعوبة شبه بقول الاشاعرة تسهلا لاهل النظر فقال ( تجديد الاعراض  
 في دليل الاشاعرة ) في الاعراض فاختص دليل الاشاعرة في تجديد الخلق  
 بالاعراض والشيخ رضى الله عنه قد انت تبدل الجواهر والاعراض كما مر  
 بتحقيقه ولما كان هذا المقام مظنة ان يقال لم يطول الكلام في حصول العرش  
 مع ان البيان على وجه الاختصار مطلوب اجاب بصورة الاعتذار يعنى انما  
 طوالت الكلام في تحقيق صورة العرش ( فان مسألة حصول عرش بلقيس من اشكل  
 المسائل الا عند من عرف ما ذكرناه آنفا في قصته من الابداد والاعدام ) ان حصوله  
 اعدام في مكانه ايجاد عند سليمان عليه السلام في زمان واحد من تجديد الخلق  
 مع الانقاس فاذا كان الامر كذلك ( فلم يكن لا صف من الفضل في ذلك )  
 الفعل ( الا حصول التجديد في عباس سليمان عليه السلام ) فاذا كان  
 حصول العرش على طريق التجديد ( فما قطع العرش مسافة ولا زويت  
 له ) اى ولا طويت للعرش ( ارض ولا خرقها ) اى ولا خرق آصف  
 او العرش الارض ( لم يفهم ) معنى ( ما ذكرناه ) من تجديد الخلق ( وكان )  
 اى وحصل ( ذلك ) الفعل العظيم الشأن وجايل الفدر ( على يدى بعض  
 اصحاب سليمان عليه السلام ) وهو آصف بن برخيا ( ليكون ) ذلك الفضل  
 ( اعظم سليمان عليه السلام ) اى ليكون مفعله آصف بالعرش من الامور العظام دليلا  
 على اعظمية سليمان عليه السلام ( في نفوس الحاضرين من بلقيس واصحابها )  
 فان اعظمية التابع تدل على اعظمية المتبوع فكان فعل آصف متميزة لسليمان  
 عليه السلام ( وسبب ) حصول ( ذلك ) الفعل على يدى بعض اصحابه مع ان  
 سليمان عليه السلام قادر عليه ( كون سليمان عليه السلام هة الله لداود عليه  
 السلام من قوله تعالى ووهبنا لداود سليمان والهبة عطاء الواهب بطريق الانعام  
 لا بطريق الجراء الوفاق ) اى الجزاء الموافق لاعمال العباد كما قال حزاء



وفاقاً ( او ) بطريق ( الاستحقاق ) بحسب العمل يعنى ان وجود سليمان عليه السلام هبة الله لداود والعمل الذى حصل على يدي بعض اصحابه في مجلس سليمان عليه السلام هبة الله لسليمان لذلك لم يظهر على يدي نفسه اذ لو ظهر لتوهم ان ذلك في مقابلة عمله لا بطريق الانعام ( فهو ) اى ما فعل آصف بالعرش في مجلس سليمان ( النعمة السابقة ) لسليمان ( والحجة البالغة ) على اعيان امته يوم القيمة ( والضربة الدامغة ) في حق الكفار ( واما علمه ) اى واما اختصاص سليمان بالعلم يريد ذلك بيان مرتبة سليمان في العلم ( بقوله ) تعالى ( فقهرناها سليمان مع تقيض الحكم ) اى مع وجود تقيض حكم سليمان وهو حكم داود في المسئلة ( وكلا ) اى وكل واحد من الانبياء ( آناه الله حكماً وعلماً فكان علم داود علماً مؤتى آناه الله ) على يد من ايدى الاسماء من الوهاب وغيره فجاز في حكمه ان يصيب وان لا يصيب كما في المسئلة ( وعلم سليمان علم الله في المسئلة اذا كان ) اى سليمان ( هو الحاكم بلا واسطة ) فلم سليمان الامر على ما هو عليه لكون علمه عين علم الحق وفضل سليمان على داود عليهما السلام في رب العلم في هذه المسئلة لاينا في افضاية داود على سليمان ( فكان سليمان ترجحان حق في مقعد صدق ) فكان اسلمان في المسئلة اجران ولد داود احر واحد ( كما ان المجتهد المصيب لحكم الله الذى يحكم به الله ) اى بذلك الحكم ( في المسئلة لو تولاهما نفسه ) اى لو تولى الحق بنفسه المسئلة ( او ) تولاهما ( بما يوحى به لرسوله ) خبر مقدم الضمير يرجع الى المصيب ( اجران ) مبتدأ والجملة خبران اى فله اجر لاصابته في الحكم واجر لبذل جهده ( والمخطئ لهذا الحكم المعين له احر ) واحد لبذل جهده ( مع كونه ) اى مع كون خطاه بعد ( علماً ) بحسب الشرع كعلم المصيب ( و ) بعد حكمه ( حكماً ) بحسب الشرع في وجوب العمل به حكم المصيب ( فاعطيت هذه الامة المحمدية رتبة سليمان عليه السلام في الحكم ) بالاساة ( ورتبة ) ( داود عليه السلام ) الاجتهاد فجميع هذه الامة رتبة سليمان

ورتبة داود عليهما السلام ( فما افضاها ) تعجب اى فما افضل رتبة سليمان  
ورتبة داود عليهما السلام ( من امة ) محمدا ولايتوهم افضاية الامة عليهما  
في هذه الرتبة لان هذه الرتبة لسليمان وداود عليهما السلام اعطيت من الله  
اولاً وبالذات وللامة بواسطة روحانيتهما ( ولما رأت بلقيس عرشها مع علمها  
ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها قالت كأنه هو ) اى حكمت  
بالمغايرة علي وجه التشبيه ( وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالامثال  
وهو هو وصدق الامر ) فكان كلام بلقيس جامعاً بين الكثرة والوحدة  
فقواها كأن اشارة الى المثلية فان مثل الشيء من حيث انه لا يكون عينه  
وقواها هو اشارة الى العينية فان مثل الشيء عين ذلك الشيء بحسب الحقيقة  
( كما انك في زمان التجديد عين ما انت في زمن الماضي ثم انه من كمال علم سليمان  
عليه السلام التنيه الذي ذكره في الصرح فقل لها ادخلي الصرح وكان صرحاً  
املس لامت ) اى لاعوج ( فيه من زجاج فلما رآته حسبه لجة اى ماء فكشفت  
عن ساقها حتى لا يصيب الماء ثوبها فذهبها بذلك على ان عرشها الذي رآته  
من هذا القيل ) اى من قيل التشابه ( وهذا ) التنيه ( غاية الانصاف ) من سليمان  
عليه السلام ( فانه اعلمها ) اى فان سليمان عليه السلام اعلم بلقيس ( بذلك )  
التنيه ( اصابتها في قواها كأنه هو فقالت عند ذلك ) التنيه ( رب انى ظلمت  
نفسى ) بالعصيان الى هذا الوقت ( و ) الآن ( اسلمت مع سليمان اى اسلام سليمان )  
عليه السلام اى تبعته له في الاسلام ( لله رب العالمين ) اسلام سليمان ( فما اتقادت  
لسليمان وانما اتقادت لرب العالمين وسليمان من العالمين فما تقيدت في اقيادها )  
في الله رب خاص حيث لم يقل اسلمت برب سليمان عليه السلام او اسلمت  
عليه السلام كما قال السحرة آمنت برب موسى وهارون ( كما لا تقيد  
الرسل في اعتقادها في الله ) فكان اسلام بلقيس عين اسلام سليمان عليه  
السلام في الاطلاق وان كانت تابعة له في الاسلام ( بخلاف فرعون فانه  
قال رب موسى وهرون ) حيث لم يقل رب العالمين فخصص اعتقاده



رب دون رب ( وان كان ) اتقياد فرعون ( يلحق بهذا الاتقياد البلقيسى  
 من وجه ) وهو من حيث ان ربها رب العالمين ( ولكن ) اتقياد فرعون  
 ( لا يقوى قوته ) اى لا يساوى اتقياد بلقيس فى القوة لتقيده فى اعتقاده الله  
 رب خاص رب موسى عليه السلام وهرون عليه السلام ( فكانت )  
 بلقيس ( افقه من فرعون فى الاتقياد لله فكان فرعون تحت حكم الوقت  
 حيث قال آمنت بالذى آمنت به بنو اسرائيل فخصص فرعون ) ايمانه  
 رب بنى اسرائيل وان كان رب بنى اسرائيل رب العالمين لكن  
 لم يقل به صريحاً ( وانما خصص لما رأى السحرة قالوا فى ايمانهم  
 بالله رب موسى وهارون ) فكان ايمان بلقيس لاطلاقه فوق ايمان السحرة  
 وايمان فرعون فى القوة فكان ايمان فرعون كايمن السحرة فى القوة  
 لكنه لم يقل منه لعدم وقوعه فى وقته وفيه كلام تتكلم ان شاء الله فى حكمة  
 موسوية ( فكان اسلام بلقيس سليمان عليه السلام اذ قالت مع سليمان  
 عليه السلام فبعتته ) فى الاسلام ( فما يمر سليمان عليه السلام بنى من العقائد  
 الامرأت ) بلقيس ( به ) اى بذلك النى مع سليمان عليه السلام ( معتقدة ) اى  
 حال كون بلقيس معتقدة ( ذلك ) الشئ ( كما كنا نحن على الصراط المستقيم  
 الذى الرب تعالى عليه لكون نواصينا فى يده ويستحيل مفارقتنا اياه ) فذا  
 كان الامر كذلك ( فحين معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح فانه قال وهو معكم اي  
 كنتم ) وهذا هو التصريح ( ونحن معه بكونه آخذاً بنواصينا ) وهو معنى التضمين  
 فما اتجه ان يقال اذا كان الحق معنا لزم ان يكون تابِعاً لنا كما اذا كنا معه اعتباراً  
 بمعنى مع وكون الحق تابِعاً لشيء من الاشياء محال فكيف يصح معيته بنا دفع  
 ذلك بقوله ( فهو تعالى مع نفسه حيث مامنى بنا من صراطه فما احد من العالم  
 الا على صراط مستقيم وهو صراط الرب فهو عيننا ) من حيث الوجود  
 والحقيقة وان كان غيرنا باعتبار تعيناتنا النخسة فكونه معنا من حيث الوجود  
 والوحدة معنا مشيته معانين مشيته مع نفسه فكما عيننا ان كنا مع الحق بالتبعية

(وكذا علمت بلقيس من سليمان عليه السلام) انه مع الله بالتبعية فتبعته في الاسلام لتكون مع الله بالتبعية كما كان سليمان عليه السلام (فقالت لله رب العالمين وما خصصت عالماً من عالم) اي ما خصصت اسلامها رب عالم بل اضافت اسلامها رب جميع العوالم (واما التسخير الذي اختص به سليمان عليه السلام وفضل به) من التفضيل على البناء المجهول (على غيره) اي فضل بذلك التسخير على غيره (وجعله الله) اي جعل الله ذلك التسخير لسليمان (من الملك الذي لا ينبغي لاحد من بعده فهو كونه) اي كونه ذلك التسخير (عن امره) اي عن امر سليمان (فقال) تعالى في حقه (فسخرنا له الريح تجري بأمره) اي بأمر سليمان (فما هو) اي ما كان اختصاص سليمان ذلك التسخير (من كونه تسخيراً) والامام عظم الله التسخير في حقنا (فان الله تعالى يقول في حقنا كلنا) نبي آدم (من غير تخصيص باحد منا سليمان كان او غيره وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعاً منه وقد ذكر) الحق (تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك ولكن) ذلك التسخير لنا (لا عن امرنا بل عن امر الله) واسليمان بأمر سليمان (فما اختص سليمان ان عقلت الانا الامر من غير جمعية ولاهمة بل بمجرد الامر وانما قلنا ذلك لانا نعرف ان اجرام العالم تنفعل بهمهم النفوس اذا اقيمت في مقام الجمعية وقد عاينا) اي وقد ظهر لنا (ذلك) اي انفعال الاجرام بهمهم النفوس حين اقامهم في مقام الجمعية فكان الريح والنجوم مسخرات لنا بأمر الله بجمعية وهما (في هذا الطريق) اي في طريق اهل الله اوفى طريق الجمع (فكان) التسخير منا بجمعية وهمة فكان ذلك التسخير (من سليمان مجرد التامظ بالامر لمن اراد تسخير من غير همة ولاجمعية واعلم ايدينا الله واياك روح منه) والمراد من التأييد احياء العلمة وبالروح الروح المعنوي وهو الاحضار النام مع الله دعا لنفسه وتنا بذلك اشارة الى ان من لم يكن على هذا الوصف لا يدرك المسئلة المذكورة بعد اعلم استعظماً اشان المسئلة (ان مثل هذا العطاء) الدنيوي (اذا حصل لا عبد اي عبد كان فانه) اي الشان (لا ينقصه)



اى العبد ( ذلك ) العطاء ( من ملك آخرته ولا يحسب عليه ) فى الآخرة  
 اذا حصل من غير طلب من العبد او مع طلب لكنه عن امر الله ( مع  
 كون سليمان عم طلبه ) اى ذلك العطاء ( من ربه تعالى ) لكن عن امر ربه فكيف  
 ينقص درجته ويحسب عليه فى الآخرة تعريض لمن زعم انه اختار الدنيا  
 وطلب انه لا يكون لاحد بعده فينقص من ملك آخرته ويحسب عليه  
 ( فيقتضى ذوق الطريق ) اى طريق سوق الآية الكريمة فى حق سليمان  
 او طريق الكشف او طريق التصوف او طريق سليمان او طريق  
 الحق وهى صراط مستقيم وهذه احسن الوجوه ( ان يكون قد عجل له )  
 اى لسليمان ( ما اذخر لغيره ) فلا يحاسب على ما عجل له كما لا يحاسب  
 غيره على ما اذخر عليه ( ويحاسب ) العبد ( به ) اى بذلك العطاء ان شاء  
 الحق حسابه ( اذا اراده ) من غير امر آلهى ( فى الآخرة ) تتعلق بحاسب  
 ( فقال الله هذا عطاؤنا ولم يقل ) بعد اضافة العطاء الى نفسه ( لك ) اى  
 لاحلك ( ولا تغيرك فامنن اى اعط او امسك بغير حساب ) اى لاحساب به  
 عليك فى الآخرة ( فعلمنا من ذوق الطريق ) وهو طريق الجواب او غير  
 ذلك مما ذكرناه ( ان سؤاله ) عليه السلام ( ذلك ) اى الملك الذى لا ينغى  
 لاحد من الحق بعده ( كان ) اى حصل ذلك السؤال ( عن امر ربه  
 والطلب اذا وقع عن الامر الا لى كان الطالب له الاخر التام على طلبه  
 والبارى تعالى ان شاء قضى حاجته فيما طلب منه وان شاء امسك وان العبد  
 قد وفى ما اوجب الله عليه من امثال امره فيما سأل ربه فيه فلو سأل ذلك من  
 نفسه عن غير امر ربه له بذلك لحسابه به ) ان تعلق ارادته بحسابه ( وهذا )  
 الحكم الذى ذكرناه فى حق سؤال سليمان ( سار فى جميع ما يسأل فيه الله تعالى  
 كما قال لبيبه محمد عليه السلام قل رب زدنى علماً فامثل الرسول امر ربه فكان  
 يطلب الزيادة من العلم حتى كان اذا سبق له لبن يتأوله علماً كما تقول رؤياه لما رأى

في النوم انه آتى اليه بقدح لبن فشربه واعطى فضله عمر بن الخطاب قالوا  
 فما اولته قال العلم وكذلك لما اسرى به ( في ليلة المعراج ) اتاه ملك  
 باناء فيه لبن واناء فيه خمر فشرب اللبن ( لكونه مأموراً بشربه دون  
 الخمر ) فقال له الملك اصبت الفطرة اصاب الله بك امتك فاللبن متى ظهر  
 فهو صورة العلم فهو ( اى ما شرب الرسول ( العلم تمثل في صورة اللبن ) فما  
 شرب الاطبا للزيادة من العلم ( كجبرائيل تمثل في صورة بشر سوى لمريم )  
 في كون كل واحد منهما يعطى الحياة الا ان جبرئيل يمثله في صورة بشر  
 سوى يعطى الحياة الحسية والعلم يمثله في صورة اللبن يعطى الحياة  
 المعنوية ( ولما قال عليه السلام الياس نيام فاذا ماتوا انتبهوا نبيه على انه كل ما براه  
 الانسان في حياته الدنيا انما هو بمنزلة الرؤيا للنائم خيال فلا بد من تأويله )  
 كما لا بد من تأويل الرؤيا ( \* شعر \* انما الكون خيال \* ) لانه ظل الهى وظل  
 النئى من حيث انه ظل له غير ذلك ( وهو ) اى الكون ( حق ) اى عين  
 الحق ( فى الحقيقة ) باعتبار الجود والحقيقة وقد سبق غير مرة تحقيق كون العالم  
 عين الحق ( \* والذي يفهم هذا \* ) اى يفهم كون العالم خيالا من وجه وحفاً من وجه  
 ( حاز اسرار الطريقة \* فكان عليه السلام اذا قدم له لبن قال اللهم ارك لنا فيه وزدنا  
 منه لانه كان يراه صورة العلم وقد امر بطالب الريادة من العلم واذا قدم اليه غير اللبن  
 قال اللهم ارك لنا فيه واطعمنا خيراً منه فمن اعطاه الله ما اعطاه سؤال عن امر  
 آلهى فان الله لا يحاسبه فيه فى الدار الآخرة ومن اعطاه الله ما اعطاه بسؤال  
 عن غير امر آلهى فالامر فيه الى الله ان شاء حاسبه وان لم يشأ لم يحاسبه  
 وارحوا من الله فى العلم خاصة انه لا يحاسبه فان امره تعالى لبه بطالب الزيادة  
 من العلم عين امره لآلته فان الله تعالى يقول افدركان لكم فى رسول الله اسوة  
 حسنة واى اسوة اعظم من هذا التأسي ) وهو طلب الزيادة من العلم ( لمن عقل  
 عن الله تعالى ولو نبهنا على المقام السليمانى على تمامه لرأيت امراً يهولك الاطلاع  
 عليه فان اكثر علماء هذه الطريقة ) وهى طريقه نظر العقل ( جهلوا حالة



سليمان عم ومكانته) وزعموا انه قدم اسمه على اسم الله ملك الدنيا وطلب ان لا يكون  
لاحد بعده (وليس الامر كما زعموا والله يقول الحق وهو يهدي السبيل)

### فصل في حكمة وجودية في كلمة داودية

(فصل حكمة وجودية) اي فصل الحكمة المنسوبة الى الوجود الانساني حاصلة  
(في كلمة داودية) اي في روح منسوبة الى داود عليه السلام وانما نسب الحكمة  
الوجودية الى داود عليه السلام لان المقصود من الوجود الانساني الخلافة  
ولا يتم ذلك بكماله الا بداود عليه السلام لذلك ما ظهرت الخلافة في احد مثل  
ظهورها في داود عليه السلام حيث خاطبه الحق بقوله يا داود انا جعلناك  
خليفة بخلاف آدم بتمامه الا بداود (اعلم انه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصاً  
آلهياً ليس فيها شيء من الاكتساب) اي لا يحصل بتعلق ارادة الانسان (اعني  
نبوة التسريع) فالنبوة العامة اكونها لازمة للولاية الكسبية خارجة عن هذا  
الحكم (كانت عطاياهم تعالى عنهم عليهم السلام من هذا القبيل) قوله (مواهب  
ليست جزاء ولا يطلب عليها منهم جزاء فاعطاهم الله تعالى اياهم على طريق  
الانعام والافضال) يدل من قوله من هذا القبيل على التفضيل (فقال  
وهناك اسحق ويعقوب يعني لابراهيم الخليل وقال في ايوب وهنالك اهل  
ومسأله معهم وقال في حق موسى وهنالك من رحمتنا اخاه هارون نبياً الى مثل  
ذلك فالذي تولاهم اولاً) اي تولاهم باعطاءهم في الدنيا من غير كسب  
(هو الذي تولاهم آخر في عموم احوالهم او اكثرها) باعطاء درجاتهم من  
غير كسب فكانت نعم الله عليهم في الدنيا والآخرة بطريق الافضال لكونهم  
مظاهر اسمه الوهاب فلا ينفك تصرف الاسم الوهاب ولا الجواد عنهم (وليس)  
متوايهم (الا اسمه الوهاب وقال في حق داود عليه السلام واقعد آتينا داود  
منا فصلاً فلم يقرن الحق) اي باعطاءه لداود عليه السلام (جزاء) اي عملاً

( يطلبه منه ) أى يطلب الحق ذلك العمل من داود عليه السلام ( ولا أخبر )  
 الحق ( أنه ) أى الفاضل ( أعطاه ) أى أعطى الحق لداود عليه السلام ( هذا )  
 مستداً ( الذى ذكره ) صفة ( جزاء ) خبره أى ولا أخبر الحق أن الفضل  
 الذى أعطى لداود عليه السلام جزاء من عمل داود عليه السلام ( ولما طلب الشكر  
 على ذلك بالعمل طلبه ) أى طلب الحق ذلك الشكر ( من آل داود عليه السلام  
 ولم يتعرض لذكر داود عليه السلام ) فى طلب الشكر ( لي شكره ) يتعاق بطلبه  
 أى إنما طاب الحق الشكر من آل داود لي شكر ( الآل ) الحق ( على ما أنعم به  
 على داود ) عليه السلام حتى يزيد نعم الله على عباده بالشكر لقوله تعالى  
 ( ائن شكرتم لازيدنكم ) فكان طلب الشكر من العباد نعمة وعطاء محضاً من الله  
 على عباده فاعطاء النعمة على العباد أحب إليه تعالى لذلك طاب الشكر الذى  
 يزيده النعمة فالشكر أحب الأعمال الى الله تعالى فاذا لم يطلب على ما أنعم به على  
 داود عليه السلام من داود عليه السلام جزاء ( فهو ) أى ذلك الفضل ( فى حق  
 داود عليه السلام عطاء نعمة وافضال ) فاذا طلب على ذلك من آله جزاء لم يكن  
 النعمة فى حق آله افضالاً لذلك قال ( وفى حق آله على غير ذلك ) بالاعطاء  
 والافضال ( لطاب المعاوضة ) فى حق آله دون داود عليه السلام ( فقال  
 تعالى اعملوا آل داود شكراً ) أى اشكروا الله يا أمة محمد على ما أنعمت به  
 على نبيكم محمد عليه السلام كما شكر آل داود عليه السلام على ما أنعمت به  
 على نبيهم داود عليه السلام ( وقليل من عبادى الشكور ) وهو بيان  
 لعظمة شأن الشكر عند الله فلا يصل الى مرتبة الشكر من العباد الا قليل  
 ( وان كانت الانبياء قد شكروا الله على ما أنعم به عليهم ) الحق ( ووهبهم ) من الرسالة  
 والنبوة والكمالات المختصة بهم ( فلم يكن ذلك ) الشكر منهم ( عن طلب من الله  
 بل تبرعوا بذلك ) الشكر ( من نفوسهم ) كما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 حتى تورمت قدماء شكراً لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر فلما قيل له  
 فى ذلك ) يعنى قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله غفر لك ما تقدم



من ذنبك وما تأخر فلم فعات ذلك الفعل الشاق (قال افلا كون عبداً شكوراً) لعله ان الشكر اعظم منزلة عند الله فالعبد الشكور من خواص عباده تعالى لذلك قال قل الشكور فطلب رسول الله والانبياء كلهم ان يكون عبداً شكوراً (وقال في نوح عليه السلام انه كان عبداً شكوراً والسكور من عباد الله قليل) فالعبد الشكور هو الذي شكر الله على ما انعم الله به عليه من غير طلب من الله الشكر واما الذي شكر عن طلب من الله فهو ليس عبداً شكوراً فما كان الشكور من عباد الله الا الانبياء عليهم السلام خاصة لورود النص في حقهم وهو قوله تعالى في حق نوح عليه السلام انه كان عبداً شكوراً وقول الرسول عليه السلام (افلا كون عبداً شكوراً) واما غيرهم من المؤمنين وان كانوا شاكرين لكنهم لا يكونون عبداً شكوراً لعدم ورود النص في حقهم نعم قد انعم الله على المؤمنين بعض نعمة من غير طلب الشكر فبرعوا الشكر من عند انفسهم فكانوا حينئذ عبداً شكوراً لكن الكلام في النص الا لاهي (فاول نعمة انعم الله بها على داود عليه السلام ان اعطاه اسماً ليس فيه حرف من حروف الاتصال) والاتصال يعتبر الى البعد فهذه الحروف لا تتصل الى حرف بعدها ويتصل بها غيرها قبلها فهذه الحروف تنقطع عن الحروف الباقية وتتصل الحروف الباقية اليها فداود عليه السلام ينقطع عن العالم اي لا يميل اليه والعالم يتصل اليه لذلك ترجع الحياال معه (فقطعه) اي قطع الحق داود عليه السلام (عن العالم بذلك) اي باعطاء ذلك الاسم له فكان هذا الاسم سبباً لقطعه تعالى عن العالم وانما فعل الحق ذلك في حق داود عليه السلام (اخباراً) اي للاخبار (لنا عنه) اي عن قطعه عن العالم (بمجرد هذا الاسم) المنقطع الحروف قوله بمجرد يتعلق باخباراً (وهي الدال واللام والواو) فلما اعطاه ذلك علمنا منه ان الله قد قطعه عن العالم بدون مجاهدة وكسب من داود عايه السلام فكان ذلك القطع عطاء نعمة وافضال من الله على داود عايه السلام (وسمى الله محمداً عليه السلام بحروف الاتصال والانفصال فوصله) اي محمداً

صلى الله عليه وسلم بذلك الاسم من جهته وصله (به) أى بالحق أو وصله بسبب  
 هذا الاسم الى الحق (وفصله) بهذا الاسم من جهة فصله (عن العالم فجمع له)  
 أى لمحمد عليه السلام (بين الحالتين) حاتى الاتصال والاتصال (فى) انفظ  
 (اسمه) فعلنا من اسم محمد صلى الله عليه وسلم ان محمداً صلى الله عليه وسلم  
 قد انفصل عن العالم واتصل بالحق بخلاف داود عليه السلام فانه وان علمنا  
 انقطاعه عن العالم واتصاله بالحق لكن الاتصال بدلالة المعنى فان الانقطاع  
 عن العالم يوجب الاتصال بالحق فدل اسم داود عليه السلام عليه التزاما وهو  
 معنى قوله (كما جمع لداود عايه السلام بين الحالتين من طريق المعنى ولم يجعل  
 ذلك) الجمع (فى اسمه فكان ذلك) الجمع فى اسم محمد صلى الله عليه وسلم (اختصاصاً  
 لمحمد عليه السلام على داود ع) قوله (اعنى التثنيه عايه باسمه) تفسير اقوله فكان  
 ذلك اختصاصاً (قم له الامر) أى امر الجمع (من جميع جهاته) من الاسم والمعنى  
 (وكذلك فى اسمه احمد فهذا) أى الجمع بين الحالتين فى اسم محمد واسم داود  
 عليهما السلام (من حكمة الله تعالى) وهى الانقطاع عن العالم والاتصال ظاهر  
 بالحق فلا يخلو ما فى الوجود امظاً وكتابة وعملاً وخارجاً عن حكمة آلهية  
 ولا يطلع على هذا المعنى الا من اكمل بصره بالنور الاسمى (ثم قال فى حق  
 داود عليه السلام) والضمير المنصوب (فيما اعطاه) راجع الى ماى وما اعطاه  
 اياه (على طريق الانعام) والضمير المجرور فى (عايه) راجع الى داود عايه السلام  
 والجار والمجرور ينطاق بالانعام ترجيع الجبال معه التسبيح مقول قال التسبيح  
 منصوب بترجيع أى قال الله فى حق داود عايه السلام (ترجيع الجبال معه التسبيح)  
 فى قوله وسخرنا الجبال معه يسبحن بالعشى والاسراق (فتسبح) الجبال (تسبيحه ليكون  
 له) أى لداود عايه السلام (عمامها) أى عمل الجبال (وكذلك) خبر مقدم (الطير)  
 مبتدأ أى وكالجبال الطير فى الترجيع معه التسبيح او بالجر على تقدير المضاف أى  
 وكذلك قال الله تعالى ترجيع الطير معه التسبيح فى قوله (والطير محشورة كل له اواب)  
 وتسبيح الجبال والطير معه وهو تسبيح داود لا التسبيح المخصوص بكل منهما



( وَاَعْطَاهُ الْقُوَّةَ وَنَعْتَهُ بِهَا ) فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ بِكَلَامِهِ ذَا الْاَيْدِ اِنَّهُ اَوْ تَابَ  
 ( وَاَعْطَاهُ الْحِكْمَةَ ) اَيَ عِلْمَ الْحَقَائِقِ وَالْاَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ ( وَاَعْطَاهُ ) فَصْلَ  
 الْخُطَابِ ) قَالَ مَوْلَانَا سَعْدُ الدِّينِ فِي كِتَابِهِ الْمُسَمَّى بِالْمَطْوُولِ يُقَالُ الْكَلَامُ الْيَنُ  
 فَصْلٌ بِمَعْنَى الْمَفْعُولِ فَفَصْلُ الْخُطَابِ الْيَنُ مِنْ الْكَلَامِ الْمَلْخَصِ الَّذِي يَنْبَغُ مِنْ  
 يُخَاطَبُ وَلَا يَلْتَبِسُ عَلَيْهِ اَوْ بِمَعْنَى الْفَاصِلِ اَيَ الْفَاصِلِ مِنَ الْخُطَابِ الَّذِي يَفْصِلُ  
 بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَالتَّوَابِ وَالْخَطَا ( ثُمَّ الْمَنَّةُ الْكُبْرَى وَالْمَكَانَةُ الزَّانِي ) اَيَ  
 الْمَرْتَبَةُ الْقُرْبَى مِنَ اللَّهِ ( الَّتِي خَصَّهُ اللَّهُ تَعَالَى بِهَا التَّصْيِصِ ) قَوْلُهُ ثُمَّ الْمَنَّةُ مَبْتَدَأٌ  
 وَالتَّصْيِصُ خَبَرُهُ ( عَلَى خِلَافَتِهِ وَلَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ) التَّصْيِصُ ( مَعَ أَحَدٍ مِنْ أَبْنَاءِ  
 جَنَسِهِ ) اَيَ مِنْ بَنِي آدَمَ ( وَأَنْ كَانَ فِيهِمْ خُلَفَاءُ ) فَلَا يَكُونُ نَفْسُ الْخِلَافَةِ  
 لِدَاوُدَ الْمَنَّةُ الْكُبْرَى وَالْمَكَانَةُ الزَّانِي بَلِ الْمَنَّةُ الْكُبْرَى التَّصْيِصُ عَلَى خِلَافَتِهِ  
 اَمْمُومُ الْخِلَافَةِ وَخُصُوصُ تَنْصِيصِهِ وَإِنَّمَا كَانَ تَنْصِيصُ الْخِلَافَةِ الْمَنَّةُ الْكُبْرَى  
 دُونَ تَنْصِيصِ سَائِرِ النِّعَمِ الَّتِي خَصَّهَا لِدَاوُدَ لِأَنَّ الْخِلَافَةَ لِكُوْنِهَا الْمَرْتَبَةُ  
 الْإِلَهِيَّةُ أَعْلَى الْمَرَاتِبِ كُلِّهَا فَتَنْصِيصُهَا كَذَلِكَ وَلَمْ يَلْزَمْ فَضْلُ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ  
 بِذَلِكَ التَّصْيِصِ عَلَى سَائِرِ الْخُلَفَاءِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ تِلْكَ الرِّسَالُ  
 فَضْلَانَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَإِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ  
 وَلَوْ كَانَ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَاضِلًا بِذَلِكَ التَّصْيِصِ عَلَى الْخُلَفَاءِ لَمَا نَصَّ فَضْلُ مُحَمَّدٍ  
 عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كَمَا فَتَنْصِيصُ الْخِلَافَةِ غَيْرُ تَنْصِيصِ الْفَضْلِ  
 مَعَ أَنَّ الْفَضْلَ بِذَلِكَ لَا يَسْتَلْزِمُ الْفَضْلَ مُطْلَقًا فَالْشَيْءُ الْوَاحِدُ جَازٍ أَنْ يَكُونَ  
 فَاضِلًا وَمَمْضُورًا بِحَسَبِ الْوُجُوهِ وَالْمَرَاتِبِ وَقَدْ بَيَّنَّا غَيْرَ مَرَّةٍ ( فَقَالَ يَا دَاوُدَ  
 إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ إِي  
 مَا يَخْتَرُكَ فِي حُكْمِكَ مِنْ غَيْرِ وَحْيٍ مِنِّي فَيُضْلِكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِيَّاكَ عَنْ الطَّرِيقِ  
 الَّذِي أَوْحَىٰ آيَاتِهِ ) اَيَ بِهَذَا الطَّرِيقِ ( إِلَى رِسَالِي ثُمَّ تَأْدِبُ سَجَانَهُ مَعَهُ فَقَالَ إِنَّ الدِّينَ  
 يَضْلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِيَّاهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ وَلَمْ يَقْلُ لَهُ فَإِنْ ضَلَّتْ  
 عَنْ سَبِيلِي فَلَكَ عَذَابٌ شَدِيدٌ ) فَانْظُرْ كَيْفَ تَأْدِبُ الْحَقُّ مَعَ عِبَادِهِ حَتَّى تَأْدِبَ مَعَهُ

ومع عباده ( فان قات و آدم عليه السلام قد نص على خلافته ) فامعنى اختصاص  
التصيص على خلافة داود عليه السلام ( قانما نص ) آدم عليه السلام على  
خلافته ( مثل التصيص على ) خلافة ( داود عليه السلام ) واما قال للملائكة انى  
جاعل فى الارض خليفة ولم يقل انى جاعل آدم عليه السلام فى الارض ( خليفة  
( ولو قال ) انى جاعل آدم عليه السلام خليفة ( لم يكن ) هذا القول الذى  
فى حق آدم ( مثل قوله انا جعلناك خليفة فى حق داود عليه السلام فان هذا ) اى  
قوله فى حق داود عليه السلام ( محقق ) لانه خطاب ( وليس ذلك ) اى وايس قوله انى  
جاعل آدم عليه السلام خليفة ( كذلك ) فى التحقيق لانه غيب ( وما ) اى ولا ( يدل  
ذكر آدم عليه السلام فى القصة بعد ذلك ) اى بعد قوله انى جاعل فى الارض  
خليفة ( على انه ) اى على ان آدم عليه السلام ( عين ذلك ) الخليفة الذى نص الله  
عليه فاجعل بالك لا حبارات الحق عن عباده اذا خبرك ) اى اخبر بالتصيص  
ام لا ( وكذلك فى حق ابراهيم الحليل قال انى جاعل للناس اماماً ولم يقل  
خليفة وان كنا نعلم ان الامامة هنا خلافة ولكن ما هى مثاها لانه ) اى الشان  
( ما ذكرها ) اى ما ذكر الحق الامامة ( باخص اسمائها وهى الخلافة ) وغيرها  
فالامامة تم الخلافة وغيرها ( ثم فى داود عليه السلام من الاختصاص  
بالخلافة ان جعله خليفة حكم وليس ذلك ) اى خليفة حكم ( الاعن الله فقال له  
فاحكم بين الناس بالحق وخلافة آدم عليه السلام قد لا يكون من هذه المرتبة  
فتكون خلافته ان يحام من كان فيها ) اى فى الارض ( قبل ذلك ) اى قبل  
آدم عليه السلام من الملائكة ( لانه ) اى لا يدل ان آدم عليه السلام ( نائب  
عن الله فى خاقه بالحكم الا لى فيهم وان كان الامر كذلك وقع ) اى وان كان  
آدم نائباً عن الله فى خاقه بالحكم الا لى فيهم فى نفس الامر ( ولكن ايس  
كلاماً ) فى حق داود عليه السلام ( الا فى التصيص عليه ) اى على داود  
عليه السلام ( والتصریح به ) فامتاز داود عليه السلام عن آدم عليه السلام



في الخلافة تنصيبها (ولله في الارض خلافة عن الله وهم الرسل) فلا اختصاص  
في الخلافة كما اختص داود عليه السلام الا على تنصيبها (واما الخلافة  
اليوم) اي الخلافة التي بعد انقضاء الرسل (فمن الرسل لا عن الله فانهم) اي الخلفاء  
اليوم (ما يحكمون الا بما شرع لهم الرسول عليه السلام ولا يخرجون عن ذلك)  
التشريع (غير ان هنا) اي الان في مقام الخلافة (دقيقة لا يعلمها) ذوقا وحالا  
(الا امثالنا) في العلم والمرتبة (وذلك) الدقيقة المعلومة لنا حاصلة (في اخذ  
ما يحكمون به) ومن في (مما) بيان لما (هو) راجع الى ما في مما (شرع للرسول عليه  
السلام) على البناء للمجهول من التسريع (فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم  
بالنقل عنه او بالاجتهاد الذي اصله ايضا منقول عنه) هذا تفصيل لقوله  
واما الخلافة اليوم فمن الرسل الى قوله غير ان هنا شرع في تفصيل قوله  
غير ان هنا دقيقة الى آخره بقوله (وفينا من يأخذه) اي الحكم (عن الله  
فيكون خائفة عن الله بعين ذلك الحكم) اي الحكم الذي يأخذه خليفة الرسول  
بالنقل او بالاجتهاد ويأخذ من ذلك الحكم بعينه عن الله كما يأخذ الرسول  
عنه (فتكون المادة) في اخذ الحكم (من حيث كانت المادة لرسول الله)  
عليه السلام وهذه المرتبة والمساواة برسول الله عليه السلام لم تسبق له  
البناء الازالية من كبار اولياء الله واتحاد الولي مع النبي في درجة واحدة  
وهي مادة اخذ العلم اوفى غير ذلك من الكمالات لا ينافي افضاية الاولياء  
على الاولياء (فهو) اي من يأخذ الحكم عن الله (في الظاهر) متعلق  
بقوله (متبع) اي للرسول (اعدم مخالفه) الرسول (في الحكم) اكون الاخذ  
من معدن واحد (كميسي) عليه السلام (اذا نزل فحكم) فاه يأخذ  
الحكم عن الله ويتبع الرسول في الظاهر فيكون خائفة عن الله لا خليفة  
عن الرسول اذ لم يأخذ الحكم بالنقل عنه او بالاجتهاد لكن بلسان  
الظاهر يقال خائفة رسول الله (وكالني محمد عليه الصلاة والسلام في قوله

تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ( فقد أمر الله تعالى الرسول باتباع هدى الانبياء والمرسلين فالهدى حقيقة واحدة تدوم بدوام الانسان الى يوم القيمة باتباع اللاحق بالسابق ( وهو ) اى الاخذ عن الله تعالى ( فى حق مانعرفه ) على صيغة الكلم او الغائب ( من صورة الاخذ ) بيان لما ( مختص ) اى لا يأخذ الحكم الا عن الله ( موافق ) لارسول فى الحكم فقوله وهو مبتدأ مختص خبره وموافق صفة مختص او خبر ثان ( هو ) مبتدأ اى ذلك الاخذ ( فيه ) اى فى اخذه عن الله وتقرير شرع رسول الله عليه السلام وخبر المبتدأ قوله ( منزلة ماقرره النبي من شرع من تقدم من الرسل ) قوله ( بكونه ) يتعاق بقوله ( قرره ) اى قرر الرسول شرع من تقدم من الرسل بإيجاده لا بالنقل عنهم ( فاتبعناه ) اى الرسول فيما قرره من شرع من تقدم ( من حيث تقريره ) اى تقرير الرسول ( لا من حيث انه هو شرع لغيره قله ) اذ لا يكون من هذه الخليفة شرع محمد صلى الله عليه وسلم فحين مأمورون باتباع سريرة محمد صلى الله عليه وسلم لا باتباع شريعة غيره من الرسل ( وكذلك ) يعنى كما ان ما اخذه الرسول عن الله عين ما اخذه الرسل منه كذلك ( احد الخليفة عن الله عين ما اخذه منه الرسول فيقول فيه ) اى فى حق الاحد عن الله ( بلسان الكشف خاتمة الله ولسان الظاهر خاتمة رسول الله ولهدا ) اى ولا حيل ان من عباد الله من يأخذ الخليفة عن الله ( مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يصح مخالفة عنه الى احد عنه ولا عينه لعلمه ان فى امته من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون ذلك الاخذ ( خليفة عن الله مع الموافقة ) لرسول الله ( فى الحكم المسروع ) والصصوص الواردة فى حق الاصحاب فى الامامة لا فى الخلافة وان كان الامر قد وقع كذلك اكن امر الخلافة لا كما امر الامامة كما عرفت ( فلما علم ذلك عليه السلام لم يحجر الامر ) اى لم يمنع امر الخلافة عن احد فاداه لم يمنع الرسول الخلافة ( فله خلفاء فى حلقه يأخذون من معدن الرسول والرسل ) قوله ( ما اخذته الرسل ) معول يأخذون المعدن هو دات الحق



واسمائهُ وصفاته ( ويعرفون ) عطف على يأخذ ( فضل المتقدم ) في الرتبة ( هناك ) اى فى الاخذ عن الله فان الاخذ عن الله يتفاوت بحسب المشارب والراتب وكم بين اخذ الاسباء عن الله وبين الاولياء فيتفاوت اخذ الانبياء بحسب درجاتهم قال الله تعالى ( تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ) وكذا الاولياء وانما فضل الرسول على الخلفاء فى المرتبة ( لان الرسول قابل للزيادة وهذا الخليفة ) اى الخليفة الذى يأخذ عن الله مع الموافقة فى الحكم المنسروع للرسول ( ليس بقابل للزيادة التى لو كان ) هذا الخليفة ( الرسول قباهما ) على صيغة الماضى فاذا كان الامر كذلك ( فلا يعطى ) الله ذلك الخليفة ( من العلم والحكم فيما تشرع له ) على البناء للمجهول الامر ( اما تشرع للرسول خاصة فهو ) اى الولي الاخذ عن الله ( فى الظاهر ) متعلق بقوله ( متبع غير مخالف بخلاف الرسل ) فان شريعة بعضهم تخالف شريعة من قباهم فى بعض الاحكام المسروعة وان كانت شريعة كلهم متفقة فى الهدى لقوله تعالى ( فيهديهم اقتده ) فالهداية لا تقل الزيادة والنقصان بخلاف الاحكام ( الا ترى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود انه لا يزيد على ) دين ( موسى عليه السلام مل ما قلناه فى الخلافة اليوم مع الرسول آمنوا به واقرتوه فلما زاد ) عيسى عليه السلام ( حكما او نسخ حكما كان قد قرره موسى عليه السلام ) قوله ( لكون عيسى عم رسولا ) يتعلق بقوله فلما زاد ( لم يحتملوا ) اى اليهود ( ذلك ) الرائد او النسخ فانكروا عيسى عليه السلام واعرضوا عن حكمه وانما لم يحتملوا ( لانه خالف ) اى عيسى عليه السلام ( اعتقادهم فيه ) اى فى الحكم الزائد او النسخ ( وجهات اليهود الامر على ما هو عليه ) اى جهات اليهود ان الرسالة تقل الزيادة والنقصان ( فطلبت قتله فكان من قصة ما اخبرنا الله فى كتابه العزيز عنه وعنهم فلما كان عيسى او الخليفة ( رسولا ) قل الزيادة اما تنقص حكم قد تقرر او زيادة حكم على ان النقص ) اى نقص حكم قد تقرر ( زيادة حكم لا شك ) فان نقص الحكم حكم زائد على ما قرره ( والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب ) اى

قول الزيادة والنقص \* ولما قبل خلافة اليوم الزيادة والنقصان في بعض الاحكام  
 المنسروعة وهي المسائل الاجتهادية قال ( وانما تنقص او تزيد على الشرع  
 الذي قد تقرر بالاجتهاد ) و ( لا ) تزيد ولا تنقص ( على الشرع الذي شوفه )  
 اي خوطب ( به محمد صلى الله عليه وسلم ) والشرع الذي شوفه به  
 محمد صلى الله عليه وسلم هو المشروع المنصوص الذي لا يقبل  
 الزيادة والنقصان لامتناع دخول الاجتهاد فيه فلا يتغير بالزيادة او النقص  
 ( وقد يظهر من الخليفة ) اليوم ( ما يخالف حديثا ما في الحكم فيتخيل اه )  
 على البناء للمفعول اي فيتخيل اهل الحجاب ان ذلك الحكم منه ( من الاجتهاد  
 وليس كذلك واما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر  
 عن النبي عليه السلام ولو ثبت ) ذلك الخبر عنده عن النبي من جهة الكشف  
 ( لحكم به ) اي بذلك الخبر ( وان كان الطريق فيه ) اي في ثبوت الخبر  
 ( العدل من العدل فاهو ) اي فليس العدل ( معصوم عن الوهم ولا من النقل  
 على المعنى ) فاحتمل فيه على ما هو الامر عايه بخلاف الكشف الا آهي فانه  
 يعطى الامر على ما هو عليه في نفسه فالكشف الا آهي اقوى وارجح من العدل  
 في افادة اليقين ( فذل هذا يقع من الخليفة اليوم و ) كما يقع من الخليفة اليوم  
 ما يخالف حديثا ما في الحكم ( كذلك يقع من عيسى عليه السلام فانه اذا نزل  
 يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر ) لعدم ثبوت ذلك الشرع الاجتهادي  
 من جهة كشفه فكل حكم شرعي اجتهادي مقرر اذا وافق كشفه يثبت واذا  
 لم يوافق رفعه ( فيين ) على صيغة المعلوم والمجهول ( رفعه صورة الحق المشروع  
 الذي كان عليه النبي ولا سيما اذا تعارضت احكام الائمة في النازلة الواحدة  
 فنعلم قطعا انه لو نزل وحي لنزل باحد الوجوه فذلك هو الحكم الا آهي وما عداه )  
 اي ما عدا ذلك الوجه ( وان قرره الحق ) اي ما عدا الوجه الذي لو نزل وحي  
 لنزل به ( فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع الحكم فيها )  
 فعلم منه ان الشارع قد ستر الحق المشروع في بعض احكامه فاختاف الناس فيه



بحسب اجتهادهم وقرر اجتهاد كل منهم لرفع الحرج عن هذه الامة فهذا  
 عناية من الله في حقهم فرفع الحرج سبب لحياة الامة فاذا نزل عيسى عليه السلام  
 نزل معه الحرج فتمت مدة حياتهم وقرب هلاكهم (واما قوله عليه السلام اذا  
 بويح الخليفين فاقتلوا الاخير منهما هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف)  
 قوله (وان) مبالغة (اتفقا فلا بد من قتل احدهما بخلاف الخلافة المعنوية فانه  
 لا قتل فيها) لانه لا حكم للسيف لهما اصلاً (وانما جاء القتل في الخلافة الظاهرة)  
 في حق الاخير (وان لم يكن لذلك الخليفة) التي جاء القتل في حقه (هذا المقام)  
 وهو اخذ الحكم عن الله (وهو خليفة رسول الله عم) كالاولى (ان عدل)  
 اذ قول الرسول عليه السلام في حقهما خافيتين يشتمل كليهما على السؤال  
 وجواب اما قوله (فن حكم الاصل الذى به) اى بسبب ذلك الاصل (تخيّل  
 وجود آلهين) فالقتل يتوجه الى من كان سبباً لتخيّل وجود آلهين وهو  
 الثانى دون الاول فان الخليفة مظهر الحق فيتخيّل بتعدد تعدد الحق فوجب  
 لرفع التخيّل قتل الثانى الذى هو سببه (ولو كان فيهما آلهة الا الله  
 لفسدنا وان اتفقا) اى آلهين (فنحن نعلم) قطعاً (انهما لو اختلفا تقدير انفذ  
 حكم احدهما فالنافذ الحكم هو الآله على الحقيقة والذى لم ينفذ حكمه ليس  
 بالآله ومن ههنا) اى ومن قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله انفسداً (نعلم ان  
 كل حكم ينفذ اليوم في العالم فانه حكم الله وان) مبالغة (خالف) ذلك الحكم  
 النافذ (الحكم المقرر في الظاهر المسمى سرعاً اذا ينفذ حكم الا الله في نفس  
 الامر) وان كان ينفذ في الظاهر من مظهر خاص (لان الامر الواقع) الامر يعم  
 جميع الافعال والاقوال (في العالم انما هو على حكم المشية الالهية لاعلى حكم  
 الشرع المقرر وان كان تقريره) ان مبالغة اى وان كان تقرير الشرع المقرر  
 (من المشية ولذلك) اى ولكون تقرير الشرع من المشية (نفذ تقريره خاصة)  
 عند عدم العمل به (وان) بالفتح عطف على نفذ (المشية ليست لها فيه) اى  
 في الشرع الذى نفذ تقريره خاصة (الا التقرير لا العمل بما جاء به) فالمشية

إذا تعلقت تقرير الحكم المشروع خاصة نفذ تقرير ذلك الحكم لا العمل به  
 وإذا تعلقت تقريره مع العمل به نفذ تقرير ذلك الحكم والعمل به فالتكاليف  
 نفذ تقريرها وأما العمل بها فقد يتفقد لتعلق المشية به وقد لا ينفذ لعدم تعلقها به  
 فاذن لم يقع الأمر إلا بحسب المشية فإذا كان الأمر كذلك ( فالمشية سلطانها )  
 أي قوتها وقدرتها ( عظيم ولهذا ) أي ولاجل عظمة سلطان المشية ( جعلها  
 أبوطالب ) وهو من كبار الألباء ( عرش الذات ) أي يظهر حكم الله بها قوله  
 ( لأنها ) علة لقولها سلطانها عظيم ويجوز أن يكون علة لقوله عرش الذات  
 أي لأن المشية ( لذاتها تقتضي الحكم ) فالواقع في الوجود شيء ولا يرتفع عنه  
 قوله ( خارجاً ) قيد بالوقوع والارتفاع ( عن المشية ) وعالم عدم خروج شيء  
 عن المشية وجوداً وارتفاعاً بقوله ( فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا ) أي  
 في مقام السرع ( بالمسمى ) أي بالذي يسمى ( معصية فليس ) ذلك الأمر  
 الإلهي الذي خولف ( إلا الأمر بالواسطة ) أي بواسطة الأنبياء كالصلاة  
 إذا لم يفعل المكلف فانه خالف الأمر الواسطي ( لا الأمر التكويني ) وهو قوله  
 تعالى ( إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ) ولو أراد الله بالأمر التكويني عن ذلك  
 العبد فعل الصلاة لفعل ( فما خالف الله أحد قط في جميع ما يفعله من حيث أمر  
 المشية فوهمت المخالفة من حيث أمر أو واسطة ) إذا لم يتعاق المشية بذلك الأمر  
 ( فافهم ) إشارة إلى أن هذه المسئلة من دقائق الفن وأعظم مسائله ولما يشعر كلامه  
 أن للعبد تأثيراً في الجملة في وجود الفعل نفي ذلك بقوله ( وعلى الحقيقة فامر  
 المشية إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لأعلى من ظهر ) الفعل ( على يديه  
 فيستحيل أن لا يكون ) ذلك الفعل ( ولكن في هذا المحل الخاص ) فكان ذلك  
 المحل شرطاً لصدور الفعل فامر المشية يتعاق بالمشروط بتعاق آخر غير تعاقه  
 بالمشروط لأن المشية تتعاق بعين العبد والعبد يفعل الفعل بـ لا تعلق المشية بذلك  
 الفعل أو يشترك في الفعل معنى المشية فالمشية تستقل في وجود الفعل في التأثير  
 كما تستقل في وجود العبد فالعبد لا تأثير له في فعله كما لا تأثير له في وجود نفسه



وانما بنى هذا المعنى على الحقيقة لانه بناء على الظاهر هو أن العبد يكسب فعله  
 فالله يخلقه فكان للعبد تأثيراً في فعله بهذا الوجه ولا تأثير بذلك الوجه فمرا دالله  
 بحسب الوقوع في الخارج تابع لمشيئته وبحسب الوجود العلى فالمشيئة تابعة له  
 فلا جبر فان كان الجبر فمن العبد لا من الله وانما كان من الله ان لو كان المعلوم  
 والمراد تابعا للعلم والمشيئة من كل الوجوه (فوقنا يسمى به مخالفة لامر الله ووقنا  
 يسمى موافقة وامر الله ويتبعه لسان الحمد والذم على حسب ما يكون ولما  
 كان الامر في نفسه على ما قرناه) من انه لا يقع شئ في الوجود ولا يرتفع خارجاً  
 عن المشيئة (لذلك) يتعلق بقوله (كان ما ل الخالق) في الآخرة (الى السعادة)  
 اى الى الرحمة (على اختلاف انواعها) اى انواع السعادة لان ما ل بعضهم الى  
 رحمة خالصة من سوب الالم وهم اهل الجنان وبعضهم الى الرحمة الممزجة  
 من العذاب وهم المخادون في النار قوله كان جواب لما (فعب) الحق (عن  
 هذا المقام بان الرحمة وسعت كل شئ وانها سبقت الغضب الالهى) اى  
 العذاب الالهى باستيفاء اعلم ان العذاب فى حق العباد الهى وامكانى  
 والعذاب الالهى ينقطع باستيفاء حقوق الله وحقوق الناس فى النار عن عصاة  
 المؤمنين ثم يخرجون منها ويدخلون النعيم لان ذواتهم يقتضى ذلك وعم  
 الله منهم فتعاقبت مشيئته على حسب علمه فوق الامر على حسب نعلق مشيئته  
 والعذاب الامكانى هو الذى يقتضيه ذات الممكن فلا ينفك ذات العذاب عن  
 ذات الممكن فى الآخرة ابدأ وهم المخادون فى جهنم ابدأ فانهم وان انقطع العذاب  
 الالهى فى حقهم باستيفاء الحقوق الشرعية لكن لا ينقطع عنهم العذاب  
 الذى يقتضى ذواتهم ظهر لهم بانقطاع العذاب الالهى عنهم فان ذواتهم تقتضى  
 ذلك وعلم الله منهم ذلك وتعاقبت مشيئته على ذلك فكانت المشيئة تابعة  
 لمقتضى ذواتهم فلا تسبق الرحمة فى حقهم الا على العذاب الالهى لا  
 العذاب الامكانى لتقدمه على المشيئة وانما يكون ذلك ان نوكانت المشيئة  
 متقدمة من كل الوجوه على ذوات المعلومات ومقتضياتها وليس كذلك كما  
 قال الشيخ الاكبر خسف الكتاب فما شاء الالباعلم وما علم الا ما اعطته المعلومات

فسبق في حقهم من جهة كونهم تابعة للمشية في وجودهم ووجود مقتضياتهم  
فما لهم الى الرحمة من هذا الوجه واما من جهة ان المشية تابعة باحوالهم  
ومقتضياتهم فما لهم الى الالم ابدأ فالله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فحقهم  
على حسب اقتضاء ذواتهم الراحة مع الالم وهذا هو العيم في عين الجحيم  
والنعيم الذي في عين الجحيم لا يخلو ابدأ عن نوع من العذاب وبه حصل  
التوفيق بين اهل النسرع واهل التحقيق فلا يزالون عن العذاب المتمتج  
بالالم ابدأ ولو كان احد منهم آمن بالله ورسوله وعمل بمقتضاء ولا يحصى الله  
قط في مدة عمره ولا يبقى على ذمته حقوق الناس اصلا وقبض في آخر جزء  
من عمره على الشرك للقضاء السابق عليه تعوذ بالله من ذلك فقد وصل  
في النار بلا حساب ولا عذاب غايته وهي الرحمة المتمتجة بالالم كما ان من  
اهل الجنة من يال غايته بلا حساب ولا عذاب واما الذين لم يؤمنوا بالله  
ورسوله فاهم عذاب اليم لاستيفاء الحقوق الشرعية ثم الوصول الى غايتهم  
وهي الرحمة المتمتجة بالالم ومن العذاب الذي نشأ من شقاوتهم الذاتية  
حبسهم في بيت مظلم بلا اكل وشرب على الابد وهو اقل العذاب  
الابد لهم واشد عذابهم خلودهم في نار شقاوتهم الذاتية بعد  
انقطاع عذاب نار شقاوتهم العارضية وهي مخالفتهم السرائع وقد  
فهمت هذه المسئلة من كلام الشيخ هكذا فتوقفت ولم اسطر الى ان جاء  
الاثبات على فهمي من روح صاحب الكتاب ولقد أورد الشيخ هذه  
المسئلة كثيراً ما استعظماً لشانها واهتماماً على فهمها فافهم فان  
فهمها سعادة ينحل به جميع المشكلات الاعتقادية الكلامية الشرعية  
(والسابق متقدم فاذا لحقه) اي المتقدم او السابق بالسلوك اذ هو غايته لان  
الكل سالك الى الغاية (هذا) فاعل لحقه (الذي) صفته (حكم عايه  
المتأخر) اي العذاب مدة ايام دولته (حكم عليه المتقدم) وهو الرحمة والا  
كان ذلك المدد ما محضاً وهو خلاف ما وقع عليه النص والكشف من



انهما مع اهلها يبقيان لا يفنيان (فان الله الرحمة اذ لم يكن غير هاسق)  
 من مواعظ ظهورها والعذاب الذي اجتمع معها لا يبدى غيرها وان لم يكن  
 عنها (فهذا) اي هذا المعنى الذي يناء بقواتنا والسابق متقدم (معنى  
 سبقت رحمته غضبه) وما سبقت الرحمة على الغضب الا (تحكم الرحمة على من  
 وصل اليها) وانما وجب الوصول اليها (فانها في الغاية وقفت والكل سالك  
 الى الغاية فلا بد من الوصول اليها فلا بد من الوصول الى الرحمة ومفارقة  
 الغضب) فكانت الرحمة مركز العالم كلها (فيكون الحكم لها في كل واصل اليها  
 بحسب ما تعطيه حال الواصل اليها) لان بعضهم يصل اليها في عين الحميم مع  
 بقاء الالم وبعضهم يصل في دار النعيم بلا الالم (شعر\* فمن كان ذافهم) اي ذا بصيرة  
 وصاحب كشف (يشاهد ما قلنا\*) من غير اخذ عن قولنا (وان لم يكن) ذا (فهم)  
 (فياخذ عناه\*) اي فيدرك هذا المعنى عن قولنا على ما هو الامر عليه بالعقل  
 السليم وهم المؤمنون بحال اهل الله وفيه اشارة الى ان المحيين من زمرة اواباء الله  
 (فما في) اي فما في هذه المسئلة في نفس الامر (الا ما ذكرناه فاعتمد\* عليه وكن  
 بالحال فيه) اي فيجاد كرهنا لا تكن بالقال (كما كنا\*) بالحال فيه (فنه) اي من الحق او من  
 الرسول اذ ما في الكتاب كله نزل اليه من الرسول في الرؤيا وان كان في التحقيق  
 من الله (الينا ما تلونا) اي الذي تلونا (عايكم\* وانا) نزل (اليكم ما) اي ايس  
 (وهناكم ما) اي من عند انفسنا (واما تايين الحديد فقلوب قاسية) اشارة الى  
 القلوب القاسية التي يلينها الزجر والوعيد تايين اي كتلين (النار الحديد وتلين  
 الحديد ما هو صعب) فلا صعب في القلوب القاسية التي كالحديد فانها يلينها الوعظ كما  
 يلين النار الحديد (وانما الصعب قلوب اشد قسوة من الحجارة فان الحجارة تكسر  
 وتكلسها النار ولا تلينها) فالهجارة وان كانت لا تلينها النار لكنها تكسر  
 القلوب القاسية من اشد قسوة من الحجارة بحيث لا يلين بالزجر ولا تكسر وهو قوله  
 تعالى (وهي كاللحجارة او اشد قسوة) (وما الان) الحق له لداود عليه السلام  
 (الحديد الا لعمل الدروع) بضم الدال جمع الدرع (الواقية) اي الحافظ

عن ضرر سلاح العدو و (تأييدها من الله ان لا يتقى) على البناء المجهول (الشيء  
الا بنفسه فان الدرع يتقى به السنان والسيف والسكين والتصل فاتقيت)  
انت (الحديد) اى من الحديد (بالحديد) فجاء الاتقاء من الحديد بالحديد  
فى شرع داود عليه السلام (فجاء الشرع المحمدى باعوذ بك) من حيث  
رحمانيك (منك) من حيث انتقامك (فهذا) المذكور (روح تليين الحديد  
فهو المنتقم الرحيم) فيستعاذ من الاسم المنتقم بالرحيم (والله الموفق) لهذه  
الاستعاذة وادراك روح الشريعة لاغير

### فصل فى حكمة نفسية فى كلمة يونسية

(فصل حكمة نفسية) بفتح الفاء (فى كلمة يونسية) ولما كان بين النفوس الناطقة  
وبين هذا النبي مناسبة فى بعض الاحكام وهى ابتلاؤه بالحوت واستلاؤها  
بالتعاقب بالجسم الظلماني وغير ذلك من المناسبات الجامعة التى ذكرها  
داود القيصرى فى شرحه لهذا الكتاب اورد حكمتها فى كنه (اعلم  
ان هذه الشاة الانسانية بكمالها) قوله (روحاً وجسماً ونفساً) وقع تميزاً  
بكمالها (خاقها الله على صورته) اى على صفته الكاملة من السمع والبصر  
والقدرة والارادة وغير ذلك كما قال كنت سمعه وبصره الخ فاذا خالق الله  
هذه الشاة على صورته (فلا يتولى) احد (حل نظامها الا من خاقها اما يده)  
اى اما حل يده من غير واسطة فى الخارج (وليس) سبب الحل (الادلك)  
اى اليد (او بامر) اى بامر الحق كالتقصص وغيره من الاسباب السريعة  
فقوله وليس الا ذلك جملة معترضة بين قوله اما يده او بامر له حصر الحل  
فى احدهما فقطعت احتمال السبب الآخر غيرها (ومن تولاهما) اى ومن تولى  
حل نظام هذه الشاة (بغير امر الله) اى بغير امر شرعى كالاقتل بغير حق  
(فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها) اى فى الشاة الانسانية (وسعى فى  
خراب ما امره الله بعمارته) وهو قوله تعالى (ومن يتعد حدود الله فقد ظلم



نفسه) (واعلم ان الشفقة على عباد الله احق بالرعاية من الغيرة في الله) اي من القتل بامر الله واورد دليلا على ذلك بقوله (اراد داود عليه السلام بنيان بيت المقدس فبناه مرارا فكلمها فرغ منه تهدم فشكى ذلك الى الله فاوحى الله اليه ان يتي هذا لا يقوم على يد من يسفك الدماء فقال داود عليه السلام يا رب لم يكن ذلك) الدماء (في سبيلك قال الله تعالى بلى ولكن هم ليسوا عبادي) فاسفق الحق عباده الذين وجب عليهم القتل بامرهم فكيف على عباده الذين لم يجب عليهم القتل (فقال) داود عاياه السلام (يا رب اجعل بنيانه على يدي من هو مني فاوحى الله اليه ان اسلك سليمان عليه السلام بينه فالتزم من هذه الحكاية مراعاة هذه الاشياء الانسانية وان اقامتها اولى من هدمها الا ترى عدو الدين قد فرض الله في حقهم الجزية والصلح ابقاء عاياهم وقال وان جنحو الاسلام فاجمعا) اي للاسلام وهو مؤنت سماعي (الا ترى من وجب عاياه القصاص كيف شرع نولي الدم اخذ الفدية او العفو فان ابي فحينئذ بقتل الا ترى سبحانه اذا كان اولياء الدم جماعة فرضى واحد بالدية او عفى وباقي الاولياء لا يريدون الا القتل كيف يراعى من عفى ويرجع على من لم يعف فلا يقتل قصاصا الا ترااه عاياه السلام يقول في صاحب التسعة) اي صاحب الحيل (ان قتله كان مثله) حكاية مذكورة في كتب الاحاديث (الا ترى تعالى يقول وحزاء سيئة سيئة ما بها فجعل القصاص سيئة اي يسوء ذلك الفعل مع كونه مسروعا فمن عفى واصلح فاجره على الله لانه) اي لان المعفو عنه (على صورته) اي على صورة الحق (من عفى عنه) اي عن القاتل (ولم يقتله فاجره) اي اجر من عفى عنه (على من) وهو الحق (هو) راجع الى المعفو عنه (على صورته) الضمير المجرور راجع الى من (لانه) اي لان الحق (احق به) اي المعفو من ذلك العمد العفو (اذا شاء) اي العمد (له) اي انفسه ليكون مظهرا لكما لا اله و احكامه (وما ظهر الحق) بالاسم (الظاهر الا بوحوده) اي بوجود العبد او بوجود الانسان (من راعاه) اي الانسان (فانما يراعى الحق) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من اكرمنا فقد اكرمنا)

ومن اكرم مني فقد اكرم الله تعالى (وما يذم الانسان لعينه) اذ عينه مخلوق على صورة الحق (وانما يذم لفعاله وفعاله ليس عينه وكلامنا) في مدحه (في عينه) لا من حيث فعله (ولا فعل الا الله ومع هذا ذم منها) اى من الافعال (ما ذم وحده ما حمد ولسان الذم على جهة الغرض مذموم عند الله) واما لسان الذم على جهة الشرع فمدوح عند الله فالمذموم بلسان الذم على جهة الغرض ليس بمذموم عند الله بل هو مذموم عند صاحب الغرض لعدم موافقة ذلك النى غرضه فذمه ليس باخبار عن النى على ما هو عليه فلا يكون ذمه لحكمة (فلا مذموم الا ما ذمه الشرع فان ذم الشرع لحكمة يعلمها الله او من اعلمه الله) فكان ذم الشرع اخبارا عن النى على ما هو عليه فذلك الذم لا يخلو عن حكمة (كما شرع القصص للمصلحة) قوله (ابقاء) بيان للمصلحة ومفعول لشرع (لهذا النوع واردا ما للمتعدي حدود الله فيه) اى هذا النوع الانسانى قال الله تعالى (ولكم فى القصص حيرة يا اولى الالباب) قوله (وهم) مبتدأ (اهل لب النى) خبره (الذين عتروا) صفة اهل لب اى اولى الالباب اهل لب النى الذين اطلعوا (على اسرار النواميس) اى السرائع (الالهية و) اسرار (الحكمية) العقلية (واذا علمت ان الله راعى هذه النشأة و) راعى (اقامتها فانت اولى) واحق من الحق (بمراعاتها ذلك) خبر (بذلك) يتعلق بالظرف (السعادة) مبتدأ اى اذا حصل ذلك بسبب رعاية هذه النشأة السعادة فالحق اولى منك برعاية هذه النشأة لانه انشاء لاجل ظهور احكامه فانت اولى منه برعايتها اذ بها لا بغيرها يحصل لك السعادة وهى اجر من الله واذا لم يراع الحق لم يزد ولم ينقص فى الوهية وكما ذاته نى واذا لم تراع تحصل لك السعادة فقد انحطت عن درجة الكمال اذ كمال الانسان السعادة لا غير فانت احق بالاولوية فى رعايتها وبما ذكرنا اندفع توهم المخالفة بين قوله لانه احق به وبين قوله فانت اولى بمراعاتها وانما تحصل لك السعادة برعايتها (فانه) اى الشان (مادام الانسان حيا يرجى له تحصيل صفة الكمال) وهى ظهور معرفة الله



تعالى منه (الذى خلق له) فاذا راعيته فقد اعنته لتحصيل كماله فيثبت كان  
 اجر عملك على الله (ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له)  
 فن سعى في منع وصوله لما خلق له فقد سعى في منع وصول نفسه لما خلق لها  
 لقوله تعالى فجاء سيئة سيئة مثلهما فالتفت الى تعالى يجازى عباده بمثل اعمالهم  
 (وما احسن) تعجب (ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا انبئكم)  
 اى اخبركم (بما هو خير لكم وافضل من ان تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربوا  
 رقابكم ذكر الله) اى لا يقابل جزاء الغزاة في سبيل الله جزاء ذكر الله لان  
 فيه منعا عن ذكر الله بسبب عدم بيان الرب فالانسان مادام حيا يرجى له  
 ذكر الله وان كان عدو الله (وذلك) اى وبيان افضلية ذكر الله من الغزو  
 في الشهادة في سبيل الله (انه) اى الشان (لا يعلم قدر هذه النشأة الانسانية الا  
 من ذكر الله الذكر المطلوب منه) وهو الذى يشاهد الذكر به ربه (فانه تعالى  
 جليس من ذكره) اى حاضر لمن ذكره (والجليس مشهود اذا كرومق  
 لم يشاهد اذا كره الحق الذى هو جليسه فليس بذاكر) بالذكر المطلوب  
 بل هو ذاكر باللسان خاصة وهو من الغافلين عند اهل الله فذكره ليس  
 بذكر الله على الحقيقة (فان ذكر الله) بالذكر المطلوب (سار في جميع اجزاء  
 العبد) من قواه الروحانية والجسمانية قوله (لا من ذكره باسائه خاصة)  
 عطف على قوله جليس من ذكره اى فان الله تعالى جليس من ذكر بالذكر  
 السارى في جميع اعضائه لا جليس من ذكره باسائه خاصة (فان الحق  
 لا يكون في ذلك الوقت) اى في وقت ذكر العبد باللسان خاصة لا بقلبه وروحه  
 (الا جليس اللسان خاصة فيراه اللسان من حيث لا يراه الانسان) وليس  
 ذلك من تمام مراد الله بل المطلوب من ذكر الانسان رؤية الانسان ربه  
 لا رؤية جزء من اجزائه فاذا رآه الانسان فقد رآه كل جزء من اجزاء الاسان  
 من حيث يراه الانسان فالكمال ذكر الاسان لا ذكر اللسان قوله (بما هو راء)  
 يجوز أن يكون متعلقا بقوله لا يراه اى من حيث لا يراه الانسان بالذى هو

اي الانسان لا يراه وهو بصره المعروف الموضع بل يراه الانسان بما يراه به  
 اللسان لان للسان بصر يخصه ويجوز أن يكون متعاقبا بقوله فيراه اي يراه  
 اللسان بالذي هو اي اللسان رآه ولا يراه بما يرى به الانسان والمقصود من رؤية  
 اللسان الحق رؤيته بما يرى به الانسان كما ورد في الخبر الصحيح (كنت سمعه وبصره  
 وبى يسمع وبى يبصر) فكان هذا القول من قبيل التنازع فاليهما اعمل قدر  
 مفعول الآخر والضمير العائد الى الموصول محذوف وهو به وظهر من هذا  
 البيان ان ذكر الله افضل من سائر الاعمال (فافهم هذا السر) اي افضل سر  
 الذكر (في ذكر الغافلين فالذاكر) وهو الانسان (من الغافل حاضر) لا غافل  
 (بلا شك والمذكور جايه فهو) اي الذاكر وهو الانسان (يشاهده) اي  
 يشاهده جايه وهو الحق (والغافل) وهو الانسان (من حيث غيبته)  
 لا من حيث جزئه الذاكر اذ من هذه الحيثية ذاكر في الجملة لا غافل لذات قيده  
 بهذه الحيثية (ليس بذاكر فاهو) اي فليس الحق (جايه الغافل فان الانسان  
 كبير) بالاجزاء (ماهو) اي ليس الانسان (احدى العين) لكون عينه مركبا  
 من الاجزاء (والحق احدى العين) لكونه لاجزاء له (كثير بالاسماء الالهية)  
 والاسماء الالهية ليست اجزاء لذات الحق وهو منزّه عن الاجزاء والنأليف  
 فعنه ان ذاته تعالى موصوفة بالصفات الكثيرة فيعدد عند اعتبار العقل فانه من  
 حيث انه ضارّ بغير من حيث انه نافع عند العقل (كما ان الانسان كبير بالاجزاء  
 وما يلزم من ذكر جزءه اذ ذكر جزء آخر) حتى يلزم من ذكر الجزء ذكر الكل  
 يلزم الذكر المطلوب في كل ذاكر من الانسان فاعتبر الى هذا البيان هل تغفلك  
 ذاكر ام غافلا واذ ذكر الله ذكر المطلوب حتى كان الحق جليسا بخلاف سائر  
 الاعمال من الغزو وغيره فانه ما كان الله جايسا لعامتها والمقصود من تحقيق  
 الذكر في هذا المقام تحريض وترغيب للسالكين الطالبين لاسرار الذكر (فالحق  
 جليس الجزء الذاكر منه) اي من الانسان (والآخر متعصف بالغفلة عن  
 الذكر ولا بد أن يكون في الانسان جزء) قوله (يذكر به) جاز على البناء



المجهول والمعلوم وانما لا بد للانسان جزء ذا كراذولم يكن كذلك لعدم الانسان  
 ( فيكون الحق جليس ذلك الجزء ) الذاكر فيحفظ ذلك الجزء بذكر الله  
 وجليسه ( فيحفظ باقى الاجزاء بالعناية الالهية ) بسبب الجزء الذاكر والانسان  
 مادام ذا كرا للحق فهو حى محفوظ بالعناية الالهية فاذا جاء اجله قسى ذكر الله  
 فطراً عليه الموت \* ولما اتجه ان يقال ان وجود الانسان خير محض فى حقه من  
 عدمه ومراعى عند الله فما الحكمة يتولى الحق بهدمه بالموت اجاب عنه بقوله  
 ( وما ) موصولة ( يتولى الحق بهدم هذه النشأة بالمسمى موتا فليس باعدام ) مطلقا  
 حتى تقوت الحكمة ( وانما هو ) اى الموت ( تفريق ) لاجزاء الانسان  
 ( فياخذ به وليس المراد ) بالموت ( الا ان ياخذ الحق اليه تعالى ) كما ان للقصاص  
 وان كان سبباً للموت حكمة وهى ابناء النوع الانسانى كذلك للهدم وان كان  
 سبباً للموت حكمة وهى اخذ الحق عبادة به وتقريبه الى ذاته تعالى وانجاء هم  
 عن العالم الجسمانى الظلمانى وادخالهم فى نور ذاته وصفاته وهذا خير فى حق  
 الانسان من حياته وبقائه فى الدنيا ( واليه يرجع الامر كله ) وموت الانسان  
 سببه رجوعه الى الله تعالى فما فعل الانسان الا باحسن الامر فى حقه ( فاذا  
 اخذه اليه ) بقبض روحه ( سوى له مركبا غير هذا المركب من جنس الدار  
 التى ينتقل اليها وهى دار البقاء ) فكان ذلك المركب باقيا ( لوجود الاعتدال )  
 الذى يوجب البقاء وينافى الفناء ( فلا يموت ) بعد ذلك ( ابدا ) اى ( لا تفرق  
 اجزاؤه ) الاخرية - ولما اتجه ان يقال ان هذا الكلام لا يصدق الا فى حق  
 اهل النعيم واما اهل الجحيم فيفرق اجزاء ابدانهم الاخرية بالنصوص كما  
 قال الله تعالى ( كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ) فالنار تأكل لحومهم  
 وعظامهم فتفرقت الاجزاء بأكل النار ثم سوى لهم مركبا من الابدان  
 الاخرية فلا بقاء لهم بهذا المعنى اى بمعنى عدم افتراق الاجزاء اجاب عنه  
 بقوله ( واما اهل النار فما لهم الى النعيم ) يعنى ان تبديل جلودهم واقفاء اجزائهم  
 بسبب اكل النار لحومهم قبل وصولهم الى نعيمهم الخاص بهم وبعد وصولهم وان

كانوا يعذبون بالنار ابداً وينعمون بمشاهدة ربهم ابداً لكن لا يموتون ابداً اي لا  
يفترق اجزاؤهم بذلك لحصول الاعتدال بالاحراق وتبديل الابدان فكان حالهم  
في النار حال اهل النعيم في النعيم في عدم افتراق اجزاء ابدانهم والنعيم باق وكذا اهل  
باق سواء كان في دار النعيم او الجحيم \* اعلم ان هذه المسئلة مبنية على اصل عند  
اهل الله وهو أنهم قسموا اسماء الله تعالى بحسب الاحكام منها ما لا ينقطع حكمه  
ابداً كالاسماء الحاكمة على الآخرة منها اللطيف والقهار وهذان الاسمان قسم  
من الاسم الآخر فلا ينقطع حكم القهار ابداً وهو وصول اثره الى اهل النار  
وهو العذاب كما ان حكم اللطيف لا ينقطع حكمه ابداً في دار السلام فلا يخلو اهلها  
عن العذاب كما لا يخلو اهل دار السلام عن النعيم فلا ينقطع حكم النار عن اهلها  
وهو الاحراق هذا هو الاصل الثابت بالنص الآلهي والكشف الآلهي عند  
الشيخ صاحب الكتاب وامثاله من اهل الله \* فاذا علمت هذا فاعلم ان معنى قوله  
واما اهل النار فمالهم اي آخر حالهم ان يرجع من العذاب الخاص عن الراحة  
والنعيم الى النعيم الممتزج بالعذاب فتبدل عذابهم الخالص الى العذاب الذي فيه  
العذاب لان العذاب محرق في الاصل وهذا لا يكون الا بظهور حكم الرحمة  
التي سبقت في حقهم بعد استيفاء الحقوق فكان العذاب لاستيفاء الحقوق ساقطاً  
في حقهم وبعد ذلك ظهر العذاب الذي اقتضته شقاوتهم الذاتية فعذبوا لاجل  
ذلك على الابد لاستيفاء الحقوق فصار النار برداً وسلاماً لارواحهم من هذا  
الوجه ومولماً لابدانهم من حيث شقاوتهم الذاتية فقد تساوى راحتهم عذابهم  
فيجتمع نوع من الرحمة بنوع من العذاب فيهم لاستحقاقهم الذاتي فلا ينقطع  
حكم الرحمة بعد الوصول اليها ولا حكم القهر عنهم ابداً (ولكن) هذا النعيم  
حاصل لهم (في النار) وانما كان النعيم لهم في النار (اذ لا بد لصورة النار بعد  
انتهاء مدة العقاب) وهي مدة استيفاء الحقوق (ان تكون) تلك الصورة النارية  
مع بقاء صورة اللونية (برداً وسلاماً على من فيها) من حيث روحانيتهم من جهة  
انها لا تأكل لحومهم وجلودهم ولا تضجت وتمزقت جلودهم ولا يفنى ابدانهم  
لكنها احرق ابدانهم بوجه آخر فلا يطلع على اقتداتهم بعد ذلك لعدم تبديل



الجلود ونفجها فلا يصل الي ارواحهم بخلاف العذاب الاول فانه  
ياكل النار ابدانهم ويبقى اقدتهم ليصل الي ارواحهم ثم وثم الى  
ماشاء الله ثم سوى مركبا معتدلا من جنس هذا الدار لا يفتنى بعذاب النار  
فلا مخالفة بين الطائفتين في دوام اصل العذاب بل الاختلاف في نوعه ولا يضر  
في الاعتقادات الدينية هذا المقدار من الاختلاف في مثل هذا المحل فانه محل  
تحيير العقول فيه فارواحهم في راحة تجلي الحق لهم بالرحمة التي سبقت في حقهم  
وايصاله لهم غذاء ارواحهم من انكشاف جماله على حسب مراتبهم فهم في راحة  
غير راحة فالنار تكون بردا وغير برد ولا يعجبك هذا الكلام فان الانسان اذا  
شرع في تحصيل الكمالات بتكاليف الشاقة التي لاتايم الطبع والنفس فهو في  
تعب وعذاب من حيث النفس والبدن وتلذذ وراحة من حيث الروح فان روحه  
متلذذ بنتائج هذه الاعمال الشاقة لاجل تلذذه يتحمل الاعراب فكانت الراحة مع  
العذاب في حق الكفار احق من الراحة بدون العذاب اذ راحتهم نتيجة عذابهم  
فكلما ازدادوا عذابا ازدادوا راحة كما ان طالب المعارف الآلهية كلما ازدادوا  
تعبا ومشقة ازدادوا راحة ولذة روحانية وهي تلذذ راحة بالمعارف (وهذا)  
اي كون النار بردا وسلاما على من فيها (نعيمهم) وهذا المقدار القليل  
الغير المتعدي به من النعيم ضيافة الله اهم قانهم وان كانوا اشقياء لكنهم ليسوا  
عباد الله فلا وجه لمنع ضيافة الله عن عباده بكليتها قال رسول الله صلى الله  
عليه وسلم (اكرموا الضيف ولو كان كافرا) والاكرام ايصال النعم وحسن  
المعاشرة معه والسرع وضع على الحقيقة فدل ذلك الحديث على ان الاكرام  
على حسب حالهم ومقامهم واقع عند الله فما اكرم وانعم عليهم الا يكون النار  
عليهم بردا وسلاما فقط لا غير مع ان زيادة النعم بالغاً ما بالغ حسن  
عند الله تعالى لذلك لا يعد ولا يحصى نعمه لعباده الا الله على ان كونهم في  
حجيم بلا كل وشرب وحوار ولباس حرير وغير ذلك من نعم الجنان عين العذاب  
وان كان النار بردا وسلاما وايك وظن السوء لاولياء الله في ظهور مثل  
هذا المعنى منهم \* فلما ذكر حوال اهل النار مثل بقصة ابراهيم عليه السلام

تفهميا لاهل الحجاب لان بعض احوالهم في النار تشبه بعض احوال ابراهيم عليه السلام والا فليس حالهم كله يشبه حال ابراهيم عليه السلام فقال ( نعميم اهل النار بعد استيفاء الحقوق ) التي كانت ثابتة على ذمتهم قال نعميم حاصل لهم بعد استيفاء المتقم حقوق الغير فعذبوا على الابد لاستحقاق ذواتهم التي تقتضى الشقاوة ابدا فتمتع اجابتهم الدعوة في اى حال كانوا ويدعون الى السجود اى الى الاطاعة فلا يستطيعون فعذبوا بها بنار الجلال على الابد فذواتهم باقية وكذا اقتضاؤها وهو شقاوتهم الذاتية ومقتضى الشقاوة الذاتية التعذيب على الابد بنوع من العذاب وذاته تعالى اقتضت سبقة رحمته على غضبه فكان حق الرحمة السابقة على الغضب وحق الشقاوة الذاتية التعذيب على الابد ومن مقتضى ذاته ان يعطى كل ذى حق حقه فجمع الله تعالى بحسب مقتضى حكمته الراحة والالم في وجودهم ومن اعتقد أن للتى الواحد وجوها مختلفة بالظهور والجناء متضادة بعضها بعضا وعرف ان النجايات الالهية متنوعة علم ما قلناه ( نعميم ) منصوب بتقدير حرف الجر ( خليل الله حين القى في النار فانه عليه السلام تعذب ) ماض على البناء المعلوم اى تعذب بنفسه من غير تعذيب من الله بمس النار ( برؤيتها ) تعذب ( بما ) اى بسبب الذى ( تعود ) بالدال المهملة ماض معلوم من التعود اى اعتقاد ابراهيم عليه السلام ( فى علمه وتقرر من انها ) اى النار ( صورة تولم من جاورها من الحيوان وما علم ) ابراهيم عليه السلام ( مراد الله فيها ومنها فى حقه ) اى فى حق ابراهيم عليه السلام ( فبعد وجود هذه الآلام ) المذكورة فى وجود ابراهيم عليه السلام ( وجد ) ابراهيم عليه السلام النار ( برداً وسلاماً مع شهود الصورة اللونية ) التي توجب الاحراق فعلم ابراهيم عليه السلام ان التأثيرات كلها لله لا للاشياء فزال عن ابراهيم عليه السلام هذا الالم لزوال تعوده بعلم الالم فلا يخاف ابراهيم عليه السلام عن النار بعد ذلك اى بعد وجدان النار برداً وسلاماً فلا يتعذب بشهود الصورة اللونية لعدم ذوقه الم النار واما اهل النار فانهم لتعودهم بذوق يخافون عن



عود العذاب على عادته الاولى لبقاء الصورة النارية فيتعذبون بشهود الصورة  
ابداً فيرضون بذلك العذاب بالضرورة لعلمهم بعدم النجاة عن النار ابداً فانهم  
يظنون قبل ذلك ان في حقهم رحمة تصل اليهم ويرجونها ولكن لا يدرون  
كيفيتها ووقتها فلما وصلت اليهم بهذه الكيفية انقطع رجاؤهم فرضوا بمقامهم  
وحالهم وذلك نعيمهم ولا يرفع بذلك حكم النصوص على تخليدهم في العذاب  
بل تصدق النصوص على ذلك التقدير ايضا فلا وجه للنزاع مع اهل الله فيه  
فمن نازع فقد نازع بلا دلائل وتمسك قوله (في حقه) متعلق بـرداً وسلاماً  
او بوجد (وهي) اي الصورة اللونية (نار في عيون الناس) ونور وراحة  
وسلام في حق ابراهيم عليه السلام حتى لو كان مع ابراهيم عليه السلام احد  
من الناس لحاز احرافه ولو في حجة مع ابراهيم عليه السلام مع كون النار في حق  
ابراهيم عليه السلام برداً وسلاماً فكان حال اهل النار حال ابراهيم عليه  
السلام في انه تعذب برؤيتها ولما تمود في علمه قبل وجدان النار برداً وسلاماً  
مع انه لا يخلو في تلك الحالة عن الراحة الروحانية فهو في ذلك الوقت متلذذ  
ومتألم حتى ان جبرائيل عليه السلام جاء لخلاصه حين التقى في النار فقال  
ابراهيم عليه السلام يكفني علم ربي بحالي فهذا القول منه يدل على راحته  
ومحبي جبرائيل يدل على تألمه وكل ذلك في شخص واحد في وقت واحد  
وهكذا احراق اهل النار في النار على الابد (قائى الواحد يتنوع في عيون  
الناظرين) فان النار برد وسلام في عين ابراهيم عليه السلام ونار محرق في عيون  
الناس (هكذا) اي كنار ابراهيم عليه السلام (هو) ضمير الشأن (التجلى  
الآلهي) عبارة عن الضمير فان التجلى الآلهي وان كان واحداً لكنه يتنوع  
بحسب قابلية الخلائق فيتكرر بذلك واهل الحجاب لعدم علمه بذلك يزعم  
ان الامر في نفسه ينحصر الى ما في علمه فينكر بعض التجليات الحسية عن  
ادراكها فاذا علمت ان التنى الواحد يتنوع (فان شئت قلت ان الله تجلى)  
لقلوب عباده (مثل هذا الامر) اي مثل تجلى نار ابراهيم عليه السلام

اعيون الناظرين وهذا ظهور الحق في الحق ( وان شئت قلت ان  
العالم في النظر اليه وفيه ) قوله في النظر اليه اشارة الى مرتبة الصفات  
وقوله وفيه اشارة الى مرتبة الذات ( مثل الحق في التجلي ) خبر ان  
اي العالم يتنوع في مرآة وجود الحق كما يتنوع الحق في مرآة العالم عند  
التجلي وهو ظهور الخلق في الحق ( فيتنوع ) التجلي ( في عين الماطر بحسب  
مزاج الناظر ) هذا في التجلي الشهادي ( او يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلي ) هذا  
في التجلي الغيبي وقدم بيان هذين القسمين في الفصل الشعبي ( وكل هذا سائح في  
الحقائق ) ولما فرغ من احوال الآخرة رجع الى ماسدده وهو قوله والاسان  
بالموت يرجع اليه فقال ( ولو ان الميت او المقتول اى ميت كان ) شقيا او سعيدا ( او اى  
مقتول كان ) ظلما او حقا ( اذ مات او قتل ) قوله ( لا يرجع الى الله ) خبر ان ( لم يقض  
الله بموت احد ولا سرع قلبه ) جواب لو اى ولو قضى بالارجوع لوقع موت  
العبد بلا حكمة مع ان وجوده راجع ومراعى عند الله وذلك محال على الله  
( قال كل ) سواء كان ميتا او مقتولا ( في قضته فلا فقدان ) للعبد ( في حقه )  
اي في حق الحق ( فنسرع القتل وحكم بالموت لعلمه بان عبده لا يفوته فهو  
راجع اليه ) بالموت ( على ان في قوله واليه يرجع الامر كله اى ) يقع ( فيه )  
اي في الامر ( يقع التصرف وهو ) اى الحق ( المتصرف ) فلا يخلو العبد  
ان يكون متصرفا فيه الحق ابدأ والعدم المحض لا يقبل التصرف فلا يكون  
العبد بالموت عدما مطلقا فحذف اسم ان للعالم اى على ان في قوله واليه  
يرجع الامر كله دلالة على هذا المعنى ( مما خرج عنه ) اى ما ظهر عن الحق  
( نى لم يكن ) ذلك السيئ ( عينه ) اى عين الحق في بعض صفاته لا في كلها  
كما قال الشيخ الاكبر في مواضع وكل وصف وصف الله به نفسه كنا نتصف به  
الا الوجوب الذاتى فانه لاحظ للانسان فيه وكل وصف نتصف به اصف  
الحق به الا الامكان الذاتى ولو ازمه فان ذلك يستحيل على الله ثم كلامه ( بل  
هويته ) اى هوية الحق هو راجع الى الهوية باعتبار اصافتها الى الحق



لذلك ذكر (عين ذلك الشيء) من وجه وهو كونه مخلوقاً على صفة الحق لا غير  
فانه قال قدس سره من قبل فان الالسان كبيراً ما هو احدى العين والحق احدى  
العين فدل ذلك الكلام على امتناع اتحاد العينين (وهو) اى ما ذكرناه (الذى  
يعطيه الكشف في قوله واليه يرجع الامر كله) اشارة الى ان اخذ هذا المعنى  
من هذا القول لا يكون الا بالكشف لخصائه من ادراك العقول فظهر منه  
ان للقرآن والاحاديت معان لا تظهر دلالتهما عاياً الا بالكشف لا نهي

### فصل في حكمة غيبة في كلمة ايوبية

لما كان سريان سر الحياة في الماء اظهر وكان سر الشيء غيبه وكان طهارة  
جسم ايوب عليه السلام عن الامراض بالماء سمي هذه الحكمة غيبية وازادها  
الى كلمته لذلك استدعاء بقوله (اعلم ان سر الحياة سرى في الماء فهو) اى الماء  
(اصل العناصر والاركان) وهى النار والتراب والهواء والحياة صفة من  
صفات الله تعالى حقيقة واحدة كلية شاملة على جميع الموجودات لكن يظهر  
في بعضها في العموم والخصوص وفي بعضها لا يظهر الا في حق الخصوص وسرها  
هو الهوية الالهية الظاهرة بالصورة الحيوانية فاول ما ظهرت به الهوية الالهية  
الحياة لذلك تقدمت على باقى الصفات تقدماً ذاتياً واول ما ظهرت به الحياة من  
الممكنات الماء لذلك كان اول كى تى واصله (ولذلك) اى ولا حل سريان  
سر الحياة في الماء (جعل الله من الماء كل شىء حياً) كالحوانات فيها خلقت من  
نطفة الامهات والاباء وهى الماء وكنباتات قانها لاتنت الا (ومائه) اى وما في  
العالم عند الخواص (شىء الا وهو حى فانه ما من شىء الا وهو يسبح بحمد الله  
ولكن لا يفقه) يجوز على البناء المجهول والمعلوم فمعناه على المجهول لا يفقه  
احد (تسبحه) بسىء (الا بكشف الهى ولا يسبح) بحمد الله (الا حى فكل شىء  
حى وكل شىء اصله الماء) عند اهل الحقيقة بخلاف اهل الحجاب فانه يزعم ان  
بعض الاشياء حى وبعضها ليس بحى وان اصل بعضها من الماء وبعضها ليس  
من الماء (الاترى العرش كيف كان على الماء) لقوله تعالى (وكان عرشه على

الماء) (لانه تكون منه قطفي) اي ارتفع (عاليه فهو يحفظه من تحته) اي الماء يحفظ العرش من تحته فاذا كان الماء اصلاً للعرش كان اصلاً لكل ما احاط العرش بكل شيء اصله الماء قال بعض الافاضل المراد بالماء الذي هو اصل كل شيء النفس الرحمانى الذى كان عرشه عليه ويراد بالعرش الملك فهذا وجه صحيح قد بين الشيخ في مواضع لكن لا يناسب هذا المقام فان اول الكلام مختص بالعناصر وهو قوله سرى في الماء فهو اصل العناصر وقوله فكل شيء حتى وكل شيء اصله الماء نتيجة القياس وما ينتج القياس الصحيح الا عين الدعوى وهى وكل شيء من العناصر اصله الماء المتعارف فالمراد بالعرش العرش المتعارف عند اهل السرى واما قوله رضى الله عنه فى الحكمة العيسوية وما فوق السموات كالعرش والكرسى وملائكتهما طيرون لا عنصريون فهو ماثت عند اهل الحقيقة والعرش عند اهل السرى سابع السبعة التى خاقت من دخان الماء الذى هو اصل العناصر ويدل على ما قلناه قوله الاترى العرش فانه انما اوردته بعد اثبات المطلوب تسهياً لفهم اهل الحجاب بما هو معلوم ومسلم عندهم فابهم قائلون ان العرش المعروف عندهم كان على الماء المتعارف وانه يحيط بالاشياء وما هذا الا قول منهم بان اصل كل شيء الماء ولكن لا يشعرون فيشعرون بذلك بهذا الكلام ليزول حجابهم فيطعمون حقيقة الامر فى دأثرتهم اولان المراد بيراد هذا الكلام فى اول المص بيان خواص الماء الذى هو يربل به مرض ايوب عليه السلام وهو الماء المتعارف والماء الذى هو النفس الرحمانى خارج عن انقصود فى اختصاص ازاله الم ايوب عليه السلام بالماء فما زال الماء مرض ايوب عليه السلام الا الحكمة مختصة وهى سرى ان الحياة فى الماء المتعارف بالذات وفى غيره بواسطة الماء فان قيل كيف يصح قوله فهو اصل العناصر والاركان فقد ورد فى الحديد النبوى ان الله خالق درة بيضاء فنظر اليها بنظر الجلال والهيبة فذابت حياء فصار نصفها ماءً ونصفها ناراً فحصل منها دحان فخلق السموات من دحانها والارض من زدها ومقتضى هذا الحديد ان الماء ليس باصل للنار فلما المراد بالنار المتعارف وهو النار التى تسخرج من الحديد والحجر



بضرب احدهما على الآخر فالارض زبد الماء والحجر والحديد من جنس الارض  
فالماء اصل النار وعلى الحقيقة ان الصورة المذابة وان تضخت الحرارة النارية  
والبرودة المائية لكن المائية غالبية في هذا المزاج المذابي حتى لو عين له الاسم  
لاستحق باسم الماء دون غيره فعلى كلا التقديرين كان الماء اصلاً للنار لكن هذا  
المعنى غير مناسب بالمقام كما قلنا في نفس الرحمانى وانما قلنا المائية غالبية في هذه  
الطبيعة لامتناع الاعتدال الحقيقى الذى يوجب البقاء وهذا لا يكون الا في الوجود  
الآخرى فالاعتدال لا يكون الا فيه (كما ان الانسان خالق الله عبداً فتكبر على ربه  
وعلا عليه) هذا اشارة الى من ادعى الربوبية (فهو سبحانه مع هذا) اى مع تكبر  
عبده عليه لا يتكبر عليه ولا يهلكه مع انه قادر بذلك (يحفظه من تحته) بلطفه  
وكرمه (بالنظر الى علو هذا العبد) من حيث انه مخلوق على صورته (الجاهل  
بنفسه) ولو عرف نفسه لعرف ربه ولو عرف ربه ماتكبر وما علا (وهو) اى  
المذكور معنى (قوله عليه السلام لو دليت بحبل ليهبط على الله فانار الى ان نسبة  
التحت اليه كما ان نسبة الفوق اليه) وفي بعض النسخ كما نسبة الفوق اليه وفي بعض  
النسخ كما نسبة الفوق اليه فما زائدة للتأكيد اى كنسبة الفوق اليه (في قوله  
يخافون ربهم من فوقهم وهو القاهر فوق عباده فله الفوق) اى فبت ان به  
الفوقية بهذه الآية باضافة الفوق الى الانسان (والتحت) بهذا الحديف فلا يظهر ان له  
الفوق والتحت الا بالانسان لاستواء نسبة الفوق والتحت اليه لكونه محيطاً بالاشياء  
من جميع الجهات (وامهذا) اى ولاجل استواء نسبة الفوق والتحت اليه (ما ظهرت  
الجهات الست) اى الى الحق بنى (الا بانسان فهو على صورة الرحمن) فان  
الجهات الست وجميع الصفات المتقابلة سره ولا يظهر سره اليه الا بمن هو  
على صورته كما مر تحقيقه في اول الفصل الا دعى فظهر ان الفوق والتحت  
لله لا للانسان وما عرف العبد الجاهل ذلك فتفوق على ربه وعلا وكلام  
بعض الافاضل في توجيه هذا الكلام مما لا ينبغي لهذا الكلام (ولا يطعم  
الا الله وقد قال الله في حق طائفة) اى في حق قوم عيسى عليه السلام  
(ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل) اى ولو عملوا بما فيهما من الاحكام

(ثم نكر وعمم) المعطوف (فقال و) اقاموا (ما انزل اليهم) من الاحكام  
 (من ربهم قد دخل في قوله وما انزل اليهم من ربهم كل حكم منزل) من  
 ربهم (على لسان رسول الله) ولم يوجد ذلك الحكم نسخاً او انبائاً في  
 التوراة والانجيل والا لكان من التورية والانجيل كسائر الاحكام الموجودة  
 فيهما ويدل عليه قوله (او ما هم) من ربهم على قلوبهم مما لا يعلم بالتورية  
 والانجيل وما انزل على لسان رسول من الاحكام والا لكان ذلك الحكم  
 داحلاً فيها والمقصود تميم الحكم بها لا يدخل فيها (لاكلوا) من المعارف  
 الالهية وهي الارزاق الروحانية (من) جهة (فوقهم) المعنوي كما اكلوا الرزق  
 الصوري من فوقهم الصوري سبب امتار فعلى اى حال (وهو المأطعم من القوية  
 التي سببت اليه و) لاكلوا الرزق المعنوي (من تحت ارجلهم) بالسلك والرياضات  
 والمجاهدات كما اكلوا الرزق الصوري من انواع القواكه من الارض التي  
 تحت ارجلهم (وهو المأطعم من النخلة التي نسها الى نفسه على لسان رسوله المترجم  
 عنه) بقوله لو دأبتم بحبل اهبط على الله ' ولما فرغ عن بيان حفظ وجود  
 الحق عباده من فوقهم وتحتهم رجع الى ايات حفظ الماء وجود العرش من تحته  
 فقال (ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده فانه الحياة تحفظ وجود الحى  
 الا ترى الحى اذا مات الموت العرفى نحل اعضاء نظامه وتعدم قواه عن ذلك النظم  
 الخاص) وكل شئ حى وكل حى يحفظ وجوده بالحياة ومن الماء كل شئ حى  
 فادام يكر اعرش على الماء لم يحفظ وجوده من تحته فلم يكن حياً بل ينحل  
 اجزاءه عن الظلم الخاص وتبدات اخرى فاحتص حائط الاسنان بالعض  
 الالهى بالحق وحفظ العرش بالماء مع انه هو حافظ ايضا لعظميا لسان الاسنان  
 فعظمه الله حتى تعظيم قلوب علم الانسان قدره عند الله لم يخالف الله قط ' ولما فرغ  
 عن بيان خواص الماء وما يتوقف عليه من معرفة حال ايوب سرع في بيان حال  
 ايوب عليه السلام قال (قال الله تعالى لا يوب اركض) اى اصرب (و ر حلال)  
 الارض فلما ركض خرج منها الماء فقال (هذا مغسل بارد اى ماء بارد) يزيل



باغتساله مرضك من بدنك وانما كان الماء بارداً (لما كان عليه من افراط حرارة  
 الالم فسكنه الله) افراطها (يبرد الماء) من التسكين الضمير يرجع الى الافراط  
 فسكن الله افراطها الزائد المهلك ففي الحرارة النافعة للانسان والاشارة  
 فيه وهي ان الله تعالى امر نبيه بضرب الرجل على الارض ليخرج منها الماء  
 لازالة الم البدن فهو امر لنا بالسلوك والمجاهدة ليخرج الماء الحية وهو العلم  
 بالله والارض وجودنا لازالة امراض ارواحنا وهي الحجبات المعدة عن الحق  
 وفي هذه الآية سر لطيف وهو ان السالكين سلوك التقوى بالمجاهدة  
 والرياضات اذا اجتمعوا في منزل وذكروا الله كثيراً باعلى صوت وضربوا  
 ارجلهم على الارض مع الحركة اى حركة كانت وكانت نيتهم بذلك لازالة  
 الم الروحاني جاز منهم ذلك اذ ضرب الرجل الصوري على الارض الصورية  
 مع الذكر الصوري بنية خالصة يوصل الى الحقيقة اذما من حكم شرعي الاول  
 حقيقة يوصل عامله الى حقيقته (وايهذا) اى ولكون الازالة افراط الحرارة  
 مطلقاً (كان الطب النقص من الزائد والزيادة في الناقص فالمقصود) من نقص  
 الزائد وازدياد الناقص (طلب الاعتدال ولا يزال اليه الا به يقاربه) فكان  
 المزاج المحرف قريباً من الاعتدال بالتداوى (واما قلنا ولا سبيل اليه اعني  
 الاعتدال من اجل ان الحقائق والشهود يعطى التكوين مع الانفاس على الدوام  
 ولا يكون التكوين الا على ميل يسمى) ذلك الميل (في الطبيعة انحرافاً) كالانسان  
 وغيره من الحيوانات (او تعفينا) كما في المأكولات والمسروبات كالفساقية  
 والاهل او عصيراً وغيرها اذا تغيرت امزجتهم (وفي حق الحق) يسمى ذلك  
 الميل (ارادة وهو) راجع الى الارادة باعتبار الميل (الى المراد الخاص دون  
 غيره والاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع وهذا) السواء (ليس بواقع) لاعطاء  
 الحقائق والشهود خلاف (فلهذا) اى فلاحل عدم وقوع التسوية في الجمع  
 او فلاحل هذا المذكور (منعنا من حكمة الاعتدال) بقوانا ولا سبيل اليه لانه  
 يقاربه (وقد ورد في العلم الالهي النبوي اتصاف الحق بالرضى وبانغضب

وبالصفات المتقابلة والرضى منزىل للغضب (عن المغضوب عليه) والغضب  
منزىل للرضى عن المرضى عنه والاعتدال ان يتساوى الرضى والغضب (   
 وهذا ليس بواقع كما مر آنفاً فاذا ثبت ان حقيقة الرضى ازالة الغضب عن المغضوب  
 عليه وحقيقة الغضب ازالة الرضى عن المرضى عنه (فما غضب الغاضب على  
 من غضب عليه وهو عنه راض فقد اتصف) الحق (باحد الحكمين في حقه)   
 اى في حق المغضوب عليه (وهو) اى الاتصاف باحد الحكمين في حق المغضوب  
 عايه وهى الرضى والغضب (ميل) من الاتصاف بالرضى الى الاتصاف بالغضب  
 فكان الغضب قبل اتصافه بالغضب متصفاً بالرضى في حقه اذ الغضب ازالة  
 وحوود الرضى (وما رضى الحق عن من رضى عنه وهو) اى الحق (غاضب عليه  
 فقد اتصف باحد الحكمين في حقه وهو) اى الاتصاف باحد الحكمين في حق  
 المرضى عنه وهو الرضى (ميل) من الاتصاف بالغضب الى الاتصاف بالرضى  
 والمقصود أن الله لا يخلو عن الاتصاف في حق عباده باحد هذين الحكمين  
 المتقابلين فلا بد اتصافهما باحدهما في حق شخص قبل ان يسبق اتصافه بالآخر  
 في حق ذلك الشخص لعدم الاعتدال فانقطع التسلسل بقوله سبقت رحمتى على  
 غضبي الا ترى ايوب عليه السلام كيف اتصف الحق باحد الحكمين  
 في حقه فاتصف الحق بالغضب عند المرض اذ الغضب عين الالم فا زال  
 ذلك الالم بالماء فاتصف في حقه بالرضى اذ زوال الالم عين الرضى فقد  
 اتصف الحق في حق الانبياء عليهم السلام باحد الحكمين فالهم يتألمون بآية  
 الورود وان لم تمسهم النار فقد اتصف الحق في حقهم بالرضى وبادخال الجنة  
 فزال عنهم ذلك الالم فقد ظهر من هذا التحقيق ان اهل النار ما غضب الله  
 عليهم الا وهو عنهم راض فكان حكم الرضى ثابتاً في حقهم فلا يدوم غضب الله  
 عليهم في النار فالهم حكم الرضى من الله الذى سبق على الغضب وانما يدوم  
 عذابهم اذا لم يتصف الحق في حقهم باحد الحكمين بان يتساوى الرضاء



والغضب وليس بواقع فالواقع اتصاف الحق باحد الحكمين في حقهم فالواقع في حقهم حكم الرضاء من الله بازالة الغضب وهذا معنى قوله ( واما قلنا هذا) المذكور ( من اجل من يرى ان اهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً في زعمه ) فاذا كان غضب الله عليهم دائماً في زعمه ( فمالهم حكم الرضى من الله ) في زعمه فاذا قات هذا من اجل ذلك قلنا ( نصح المقصود ) وهو ان لهم حكم الرضا من الله فلا يصح قول من زعم انه مالهم حكم الرضى من الله فكان الامر كما قاناد لا كما قاله فكان هذا القول منه رداً لمن زعم ان اهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً ( فان كان كما قلنا حال اهل النار الى ازالة الآلام وان سكنوا النار فذلك رضى فزال الغضب نزوال الآلام اذ عين الالم عين الغضب ان فهمت ) تصريح منه بان الوجود المذكورة في اثبات حكم الرضى والرحمة تدل على جواز وقوع ذلك الحكم لهم فلا يقع ان يكون العذاب دائماً لهم فيؤدى ادلته الى التوقف بين جواز دوام وقوع العذاب وبين جواز ازالته فذهب التوقف في مثل هذه المسئلة كما بيناه من قبل وسنبين ان شاء الله تعالى في مسئلة فرعون فقد أعاد الشيخ رضى الله عنه هذه المسئلة في هذا الكتاب كثيراً في مواضع اتضمنه في كل اعادة فائدة جديدة للطالين لذلك سرحت في كل مرة وان كان البيان كافياً في موضع فلما بين غضب الله وهو ا يصل الالم الى عباده اراد ان يبين غضب الناس فقال ( فمن غضب ) من الناس على غيره ( فقد تأذى ) بذلك الغضب ( فلا يسعى في استقاء المغضوب عايه بايلاء الاليجد الغاضب الراحة بذلك ) الا يلام فاذا وجد الراحة بايلاء المغضوب عايه ( فينتقل الالم الذى كان عنده الى المغضوب عليه والحق اذا افردته ) اى اذا نظرت من حيث غناه ( عن العالم يتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة على هذا الحد فاذا كان الحق هوية العالم ) اى اذا نظرت من حيث اسمائه وصفاته كان مرآة للعالم ( فما ظهرت الاحكام كلها الا فيه ومنه ) مع انه متعال منزّه بالافعال والتأثير بالاحكام كظهور احكام الرأى فى المرآة فان صورة المتألم فى المرآة

لا تتألم به الراى او تقول اذ كان الحق هوية العالم فى حق كل فرد من العالم  
هوية من الحق مختصة به يظهر جميع احكامه فى الهوية المختصة به وهو الحق الخالق  
وهو العبد فالتألم هو الحق الخالق لا الحق الخالق فلا يستريح الخالق باستراحة  
المخلوق ولا يتألم بتألمه فهوية العالم هو الحق المخلوق لا الحق الخالق فالانسان  
من حيب تحققه بالصفات الالهية من الحياة والقدرة والارادة وغير ذلك يقال  
له حق ومن حيث امكانه وتحققه بالصفات اللائقة بشانه حق ومن حيث  
وجوبه الذاتى خالق وموجد جرى اصطلاحهم على ذلك ( وهو ) اى ظهور  
الاحكام كلها فى معنى قوله 'لاحتياجه اليه' ( قوله واليه يرجع الامر كله )  
فى الظهور فيه كما ان الصورة فى المرآة ترجع فى الظهور الى صاحبها ( حقيقة  
وكشفاً ) اى يعلم هذا المعنى من هذا القول بالحقيقة والكشف فكل شئ  
يرجع اليه لاحتياجه اليه من كل الوجوه لا يرجع هو الى شئ أصلاً وهو المرجع  
والمآب فاذا كان الامر فى نفسه على ما قلناه فان عبد ضعيف ( فاعده )  
بما امرك ( وتوكل عليه حجاباً ) اى حياة من ربك ( وسترا ) اى وكن مستور  
الحال بين الناس بحفظ آداب الشريعة والطريقة ( فليس فى ) عالم ( الامكان )  
وهو عالم الاول والاخر والظاهر والباطن ( ابداع من هذا العالم ) وهو العالم  
الظاهر الجامع جميع ما فى العوالم ( لانه على صورة الرحمن ) يتعلق بقوله  
اوجده الله تعالى ( اى وانما كان هذا العالم ابداع من غيره من العوالم  
لان الله اوجده على صورة الرحمن قوله ( اى ظهر وجوده تعالى  
بظهور العالم ) تفسير لقوله على صورة الرحمن اوجده الله اى وانما كان  
ابداً لانه ظهر وجود الحق بظهور العالم لا ببطونه وفيه دليل على ان علم الشريعة  
لكون ظهور وجود الحق بظهوره ظهوراً تاماً ابداع من العلم المسمى بالباطن  
فكان ابداع العلوم كلها ( كما ظهر ) حقيقة ( الانسان ) وهى الروح الانسانية  
( بوجود الصورة الطبيعية ) وهى هذا الهيكل المحسوس قوله ( فحن ) يجوز  
ان يكون عبارة عن الانسان خاصة اى فاذا كان الامر كذلك فحن مع ارواحنا



وابدائنا (صورة الظاهرة) اى الصورة الفائضة لارواحنا منه (وهو يته  
 تعالى روح هذه الصورة المدبرة لها) لظهور وجود الحق بوجودنا لكوننا  
 على صورة الرحمن كما ظهر الحق بوجود هذا العالم لكونه على صورة الرحمن  
 فالعالم من حيث كونه عبارة عن الهيئة الاجتماعية كان على صورة الرحمن اى  
 يظهر الحق فيه مع جميع صفاته واسماؤه وافعاله وليس كذلك اجزائه الا  
 الانسان فانه وان كان جزءاً منه لكنه لكونه جامعاً لما فيه كان على صورة الرحمن  
 ويجوز أن يكون كناية عن العالم كله فحقن اى العالم من حيث صورته الجمعية  
 (فما كان التدبير) اى تدبير الحق العالم كله (الافيه) اى فى الحق (كأنه يكن)  
 التدبير (الامنه) فكان الحق مدبراً فيه ومدبراً منه اى يقع التدبير منه وفيه  
 باعتبارين هذا لسان الوحدة (فهو الاول بالمعنى) اى يظهر اوليته بسبب  
 المعنى (والآخر بالصورة) اى يظهر آخريته بسبب ظهور الصورة  
 (وهو الظاهر بتغيير الاحكام والاحوال) اذ لا بد من متغير فيظهر الحق  
 بسبب تغير الاحوال (والباطن بالتدبير) اى تدبير خلقه (وهو بكل  
 شئ عليم) فاذا كان بكل شئ عليم (فهو على كل شئ شهيد) وانما قال  
 الله فى حقه فهو على كل شئ شهيد (ليعلم) ان علمه بكل شئ (عن شهود  
 لا عن فكر) ويجوز ليعلم ان يكون مبنياً للفاعل من الاعلام ايعلم الحق  
 خاقه اومن العلم اى ليعلم الخالق وان يكون مبنياً للمفعول (فكذلك علم  
 الاذواق) عن شهود (لا عن فكر وهو) اى علم الاذواق (العلم الصحيح) لانه  
 حاصل بتجلى الحق له باده بعلمه فلا يقع فى هذا العلم خطأ (وما عداه) من العلم  
 (فخدس وتخمين ليس بعلم اصلاً) \* تم رجوع الى بيان حكمة مسألة ايوب  
 عليه السلام فقال (تم كان لا يوب عليه السلام ذلك الماء) اى الماء الذى سرى  
 الحياة فيه فكان ذلك الماء ماء الحياة (سراً بالارادة الم العطش) وهو نار  
 الاختياق (الذى هو) حاصل له (من النصب) اى الضرر بفتحى النون والصاد  
 وضمتيهما وضمة وسكون (والعذاب الذى مسه به) اى بذلك العذاب (الشيطان

اي البعد عن الحقائق ان يدركها على ما هي عليها) فلما اغتسل ايوب زال حرارة بدنه التي كانت من مس الشيطان بضر فاذا شرب زال حرارة العطش من روحه التي حصلت من مس الشيطان اي البعد عن ادراك الحقائق وهو الحجاب الذي يقع على عين القلب فيبعده عن الادراك فاشار عليه السلام في كلامه الى الله الروحاني فاذا شرب ادرك الحقائق وانما فسر الشيطان بالبعد عن ادراك الحقائق مع ان الشيطان بعيد عن ادراك الحقائق ليس يبعد لكون البعد من صفة الشيطان فكان المعنى اني منى شطن الشيطان فتركت الاضافة الى الشيطان مبالغة (فيكون) ايوب عليه السلام (بادراكها في محل القرب وكل مشهود قريب من العين ولو كان) ذلك المشهود (بعيداً بالمسافة) من البدن (فان البصر) بسبب خروج الشعاع منه (يتصل به) اي بالمشهود (من حيث شهوده ولو لا ذلك) الاتصال (لم ينهده) اي لم يشهد الشاهد المشهود (او يتصل المشهود بالبصر) بحسب انطباعه (كيف كان) قات (فهو) اي الشهود (قريب بين البصر والبصر وهذا) اي ولاجل كون الشهود قريباً بين البصر والبصر (كنى) اي اني (ايوب عليه السلام) كلامه (في المس) بالكناية (فاضافه الى الشيطان) بقوله اني منى الشيطان وهو البعد (مع قرب المس فقال البعيد مني) وهو الشيطان (قريب مني لحكمة في) وهذه الحكمة هو الحجاب الذي يمس عين قابله فالشيطان يقرب منه بسبب هذا المعنى فطلب من الله ازالة الحجاب عنه خوفاً عن تصرف الشيطان فيه (وقد علمت ان القرب والبعد امران اضافيان فهما نسبتان لا وجود لهما في العين مع ثبوت احكامهما في البعيد والقريب) فكان البعيد من الشيء لمعنى قريباً منه لمعنى آخر كما ذكر في المشهود فانه قريب من الشاهد من مشهوده بعيد من حيث المسافة (واعلم ان سر الله في ايوب عليه السلام الذي جعله عبرة لنا وكتاباً مسطوراً حالياً) اي لا يعرف معنى ذلك الكتاب الا اهل الحال ومنسوبا الى حال ايوب عليه السلام (تقرؤه هذه الامة المحمدية لتعلم ما فيه) من الاعلام على البناء للفاعل



او من العلم على البناء للمفعول او على صيغة الغية وكذا قوله (فخلق بصاحبه)  
 اى قتل هذه الامة فى الدرجة بمقام صاحب ذلك الكتاب وهو ايوب  
 عليه السلام فى الرضاء بالقضايا والصبر على البلايا فمن صبر منا على  
 الاعمال الشاقة فى طريق الحق فقد اعطى الله له ما اعطى ايوب  
 عليه السلام وانما جعله الله هكذا (تسريقالها) اى لهذه الامة واى  
 تشريف وتكريم اعظم من هذا الذى ابتلى نبيه لنا (فانى الله عليه) اى فاذا  
 كان البصر اجمل الوصف الجميل واكرمه عند الله اثنى عليه (اعنى على ايوب  
 عايه السلام بالصبر مع دعائه فى رفع الضر عنه فعلنا) من معاملة الحق مع ايوب  
 عايه السلام (ان العبد اذا دعا الله فى كشف الضر عنه) اى عن نفس العبد  
 (لا يقدح فى صبره) والا لما اثنى الله على ايوب عليه السلام (وانه) اى والحال  
 ان ايوب عايه السلام (صابر وانهم لعبد) ولو كان دعاؤه فى كشف الضر عنه  
 يقدح فى صبره لما جعله متصفا بهذه الصفة الحسنة (كأقال) تعالى فى حقه  
 (انه اوآب اى رجاء الى الله) فى كشف الضر (لاالى الاسباب) فلا ينافى صبره  
 اذ الرجوع الى الله فى كل امر احسن الصفة الحسنة فلا ينافى الصبر بل انما ينافيه  
 الرجوع الى الاسباب فى رفع الضر (والحق يفعل) مادعاء العبد (عند ذلك) اى  
 عند دعائه (بالسبب) وانما اعطى الحق ما طلبه العبد منه بالسبب مع ان الله قادر ان  
 يفعله بدون سبب (لان العبد) وان كان رجاء الى الله لكنه (يستند اليه) اى السبب  
 ولما اتجه ان يقال لم لا يجوز رجوع العبد الى الاسباب مع ان الرجوع الى الاسباب  
 رجوع الى الله بحسب العين على ان الازالة لا يكون الا بالاسباب فلا يذم العبد فى  
 رجوعه الى ما يزيل به ضره فلا ينافى ذلك الرجوع ايضا صبره اجاب ذلك بقوله له  
 (اذ الاسباب المزيله لامر ما) من الامور المضارة (كثيرة) والعبد لا يعلم يقينا  
 ان الحق باى سبب كشف ضره (والمسبب واحد العين فرجوع العبد الى  
 الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الالم اولى) اى اوجب (من الرجوع الى  
 سبب خاص ربما لا يوافق) ذلك الرجوع (علم الله فيه فيقول) العبد (ان الله

لم يستجب لي دعائي ( وهو مادعاء ) اى والحال ان العبد لم يدعوا فافترى على الله  
وعلى نفسه وهو لا يشعر بذلك واساء الادب ( وانما جح ) اى مال العبد فى وقت  
دعائه ( الى سبب خاص لم يقتضه ) اى السبب ( الزمان ولا الوقت فحمل ايوب  
عليه السلام بحكمة الله اذ كان نيا لما علم ) ايوب عليه السلام ( ان الصبر الذى هو  
حبس النفس عن الشكوى ) مطلقا ( عند الطائفة ) الذين لم يروا الامر  
على ما كان عليه ( وليس ذلك ) اى مذهب الطائفة ( بمجد للصبر عندنا ) اى  
عند الانبياء والاولياء الكاملين ( وانما كان ) هذا عندنا ( حبس النفس عن  
الشكوى لغير الله لا الى الله فحجب الطائفة نظرهم فى ان الشاكي يقدح بالشكوى  
فى الرضاء بالقضاء ) كما يقدح فى الصبر بالبلاء ( وليس كذلك فان الرضاء بالقضاء  
لا يقدح فيه الشكوى الى الله ولا الى غيره وانما يقدح ) الشكوى ( فى الرضاء  
بالمقضى ونحوه ما خوطبنا بالرضاء بالمقضى والضرر هو المقضى ما هو عين القضاء )  
اذ المقضى هو المحكوم به والقضاء حكم الله فظهر ان الصبر اخص مطلقا من الرضاء  
( وعلم ايوب عليه السلام ان فى حبس النفس عن الشكوى الى الله فى رفع الضرر  
مقاومة القهر الالهى وهو ) اى مقاومة القهر الالهى ذكر الضمير باعتبار حبس  
النفس او باعتبار ما بعده ( جهل بالنخص اذا ابتلاه الله بما تألم منه نفسه فلا يدعوا  
الله فى ازالة ذلك الامر المولم بل ينبغي له عند المحقق ان يتضرع ويسأل الى  
الله فى ازالة ذلك الالم عنه ) اى عن نفسه ( فان ذلك ازالة عن جناب الله عند  
العارف صاحب الكشف فان الله قد وصف نفسه ) على البناء للفاعل ( بانه  
يؤذى ) على المبنى للمفعول ( فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله ) فان الرسول  
وجه خاس من الوجوه الالهية فمن يؤذيه فقد أذى الله والله منزّه عن التألم  
لكن لما كان الاذى غاية كراهة عنده وصف نفسه بما يتأذى به عبده ( واى  
اذى اعظم من ان يتليك ببلاء عند غفلتك عنه او ) عند غفلك ( عن مقام الالهى  
لا تعلمه ) اى لا تعلم انت ان ابتلاءك اعظم اذى للحق فانه يتأذى بما يتأذى به اى لا يرضى  
الحق ان يتأذى عباده فكانت غفلتك سببا لابتلاءك باشتغالك بغير الله والغفلة



في الحقيقة اعراض عن الحق (لترجع اليه بالشكوى فيرفعه) اي فيرفع الله ذلك  
 الابتلاء (عنك) فالبتلاء عناية ورحمة من الله على عباده المحيين والاشارة في هذه  
 المسئلة يقول الله لعباده المحيين السالكين في طريق الحق بالرياضات والمجاهدات  
 اذا ابتلاهم الله عند غفلتهم يا عبادي ان رضيتم ببلائي فقد رضيت بغفلتكم عنى  
 وان شكيتم الى من ضررتى فقد شكيت اليكم من غفانتكم فهذا الكراهة غفلة العبد  
 عبد الله (فيصح الافتقار الذي هو حقيقتك) اي لازم لحقيقتك وبه تميز العبد  
 عن ربه كأنه عين حقيقة العبد لذلك قال هو حقيقتك (فيرتفع الاذى عن الحق  
 بسؤالك اياه في رفعه عنك اذا أنت صورته الظاهرة) اي انت مظهر من  
 مظاهره فاذا رفع الاذى عنك فقد ارتفع عن الحق الذي هو حقيقتك ونصيبك  
 عن الحق الواجب الوجود الخالق والحق من هذه الحيزية لا يوصف بانه يوذى  
 فقد عرفت ان الانسان من حيث تحققه بالصفات الالهية يوصف بانه حق  
 في الحقيقة كان معناه فترفع الاذى عن جهة حقيقتك بسؤالك اياه في رفعه عن جهة  
 حقيقتك والله تعالى منزّه عن الاذى اذا افردته عن العالم (كما جاع بعض العارفين  
 فبكى فقال له في ذلك) البكاء (من لا ذوق له في هذا الفن) اي في العلوم الالهية  
 (معاتباه فقال العارف) المبتي محياله (انما جوت عنى لا بكي يقول) العارف (انما  
 ابتلائي بالضرر لا سألته في رفعه عنى وذلك) السؤال (لا يقدح كوني صاراً  
 فعلنا) من قول هذا العارف (ان الصبر انما هو حبس النفس عن الشكوى  
 لغير الله واعى بالغير وجهاً خاصاً من وجوه الله) متعينا متعينا متعددة وهو  
 الوجه المفصل والمقيد (وقد عين الحق وجهاً خاصاً من وجوه الله وهو المسمى  
 وجه الهوية فيدعوه) اي فيدعوا العبد المبتي من الحق (من ذلك الوجه في  
 رفع الضرر لا) يدعوا (من الوجوه الاخر المسماة اسباباً وليست) اي والحال  
 ان الوجوه الاخر والاسباب ليست (الاهو) اي الاعين ذلك الوجه الخاص  
 المدعوى في رفع الضرر (من حيث تفصيل الامر في نفسه فالعارف لا يحجب  
 سؤاله هوية الحق في رفع الضرر عنه عن ان يكون جميع الاسباب عنه من حيثية

خاصة) فاذا سأل غير العارف زيدا في رفع ضربه عنه فقد سأل عن الحق المتعين بذلك الوجه الخاص من وجوه الله فسؤاله انما يكون هوية الحق لكن سؤاله يحجب عن ان يكون جميع الاسباب عينه من حيثية خاصة بخلاف العارف وان كان سؤاله عما سأل غير العارف لكن لا يحجب سؤاله عن ان يكون جميع الاسباب عينه فسؤال العارف حين سأل وجه الهوية الخاصة سؤال عن وجه الهوية المطلقة التي تجمع جميع الوجوه وهو الاسم الله ولا كذلك غير العارف لاحتجابه عن العينية كان سؤاله عن الغير لا عن الله (وهذا) اي ما ذكرناه (لا يلزم طريقته) اي لا يلزم ولا يداوم عن السؤال الذي على هذه الطريقة (الا الادباء من عباد الله الامناء على اسرار الله فان لله امنا لا يعرفهم الا الله ويعرف بعضهم بعضا وقد لصحناك فاعمل واياه سبحانه فاسئل) فكس من عباد الله الامناء

### فصل في حكمة جلالية في كلمة يحوي

اعلم ان وجه اختصاص كل حكمة في كلمة مخصوصة هو التفاوت في الظهور والتصيص لا غير فلما كان اثر جلال الله تعالى غالبا على محي عليه السلام وكان النص واردا في حقه على ذلك احتضت هذه الحكمة بكلمة يحوي عليه السلام ولما كانت الجلال المطلق اولية في الصفات اي في الجمال المطلق اذ الحلال الحفاء وهو الى الدات والجمال الظهور وهو بعد الحفاء لا بعدية زمانية والى هذا المعنى اشار بقوله (كنت كنزا مخفيا) وكانت ليحي عليه السلام اولية في الاسماء صح حكمة يحوي الاسماء الجلالية والاوية لذلك صرح بالجلالية بقوله حكمة جلالية وقوله (هذه) اي الحكمة الجلالية (حكمة الاولية في الاسماء فان الله سماه) اي هذا الشخص (يحي) فسرده بقوله (اي يحي به ذكر زكريا) اعلاما لاعتبار الصفة في هذا الاسم في يحي عليه السلام (ولم يجعل له من قبل سميا) اي لم يسم الله بهذا الاسم احدا قبل يحي عليه السلام (فجمع) الله (بن حصول الصفة التي) حاصلة (فحين عبر) اي مصى (من ترك ولدا يحي به ذكره وبن اسمه بذلك) اي يحي (فسماه) اي الولد (فكان اسمه يحي) كعنه (كالعلم الذوقي) الذي يحي به قابوب



الموتى بالجهل وانما قلنا ممن ترك ولد يحيى ذكر آية (فان آدم حي ذكره بشيث ونوح حي ذكره بسام وكذلك الانبياء عليهم السلام ولكن ما جمع الله لاحد قبل يحيى بين الاسم العلم منه وبين الصفة الا لذكر يا عليه السلام غاية منه) وانما كان هذا الجمع غاية من الله في حق ذكر يا عليه السلام ولم يفعل ذلك في غيره من الانبياء عليهم السلام (اذ) اى لانه (قال هب لى من لدنك ولياً يرثى فقدم الحق على ذكر ولده كما قدمت آية ذكر الجار على الدار في قولها عندك بيتاً في الجنة فآكرمه الله بان قضى حاجته وسماه) اى ذلك الولد (بصفته) فاختص يحيى عليه السلام بهذا الجمع تكملة من الله لآية ذكر يا عليه السلام (حتى يكون اسمه تذكراً لما طلب منه نبيه زكريا) اى يكون اسم يحيى عليه السلام دليلاً على ما طلبه زكريا عليه السلام من الله (لانه اثر بقاء ذكر الله في عقبه) كما بقى ذكر الله ببقاء له (والولد سر آية فقال يرثى ويرث من آل يعقوب وايس عمه) اى فى مقام طلب زكريا عليه السلام (موروث فى حق هؤلاء) وهم آل يعقوب عليه السلام (الأمقام ذكر الله والدعوة اليه) فلما طلب من الله بقاء ذكر الله اتى الله ذكره باسم ولده يحيى عليه السلام (ثم انه تعالى بسر) اى بسر زكريا عليه السلام (بما قدمه من سلامه عليه) اى على يحيى عليه السلام (يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً جدياً بصفته الحية وهى اسمه) اى اسم يحيى عليه السلام وفيه دلالة على ان الاسم قد يطلق على الصفة (واعلم) الله (زكريا سلامه عليه وكلامه صدق فهو مقصود به وان كان قول الروح والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حياً اكمل فى الاتحاد) اى هذا القول اكمل فى الدلالة على اتحاد عيسى عليه السلام مع الحق فاذا كان قول الحق صدقاً مقصوداً به (فهذا) اى قول الحق فى حق يحيى عليه السلام (اكمل فى الاتحاد) اى اكمل فى الدلالة على اتحاد الحق مع يحيى عليه السلام (و) اكمل فى (الاعتقاد) فى عدم الاحتمال على خلافه اذ شهادة الحق على سلامة العبد اقوى من شهادة العبد على سلامة نفسه (وارفع للتأويلات)

بخلاف قول عيسى عليه السلام فانه يؤول بان عيسى عليه السلام لسان الحق  
وه يطق وشهد على سلامة نفسه فشهادته على نفسه شهادة الحق عليه وكلامه  
صدق فهو مقطوع به لانه كلام الحق اذ هو شاهد على براءة امه وبهذا  
التأويل يصل الى درجة الاكماية في الاعتقاد فاحتاج قول الروح في رفع  
الالتباس الى التأويل والمقصود مانص سلامة عيسى عليه السلام مثل تخصيص  
سلامة يحيى وسلامة عيسى عليهما السلام بالنسبة الى سلامة يحيى عليه السلام  
كخلافه آدم بالنسبة الى خلافة داود في التخصيص كما مر بيانه في موضعه فقوله  
وان كان قول الروح الظاهر اذ يتصل الى ما قبله من قوله فهو مقطوع اى  
قول الحق في سلامة يحيى مقطوع به وان كان قول الروح في سلامة نفسه  
اكمل في الاتحاد لكن لا يصل الى درجته في القطع فان قول الحق زائد  
زيادتين على قول الروح وهما قوله واكمل في الاعتقاد وارفع للتأويلات وقال  
بعضهم ان في هذا الكلام تقدماً وتأخيراً تقدّمه فهذا اكمل في الاتحاد  
والاعتقاد وارفع للتأويلات وان كان قول الروح اكمل في الاتحاد وهو  
عدول عن الظاهر بالضرورة ونكتة وانما كان قول الحق في سلامة يحيى  
اكمل في الاعتقاد من قول الروح في سلامة نفسه ( فان الذى انخرت فيه العادة  
في حق عيسى م انما هو النطق ) وهو تكلمه في المهد ( فقد تمكّن ) من التمكّن  
( عقده وتكامل ) من التكميل ( في ذلك الوقت الذى انطقه الله فيه ولا يلزم  
لاستمكن من النطق ) اى القادر الى النطق ( على اى حالة كان ) المتكّن اى  
سواء اتى للمجزة والشهادة على الحق اولا ( الصدق ) فاعل يلزم ( فيما به  
نطق ) اى في الكلام الذى تكلم به ( خلاف المشهود له كيجي ) عليه السلام  
حين شاهد الحق له بسلام عليه فاذا كان الامر كذلك ( فسلام الحق على  
يجي من هذا الوجه ) اى من وجه انه مشاهد ( ارفع للالتباس الواقع  
في العناية الآمية به ) اى بجي والعناية هي سلام الحق عليه اذ الشاهد لرفع  
الالتباس الواقع في وقوع الامر فاذا شهد الحق بسلامه عليه علم علما بقينا ان



العناية الالهية قدسبت عليه بخلاف سلام عيسى على نفسه فانه وان كان ارفع  
 الاتباس الواقع في العناية الالهية في حق امه لانه احد الشاهدين في براءة امه  
 فلا يدخل الاحتمال من هذا الوجه اصلا كنه ليس كذلك في حق نفسه بدخول  
 الاحتمال الوهمي في حق نفسه فكان كلام عيسى في حق امه ارفع للاتباس  
 وفي حق نفسه رافع للاتباس لذلك قال فسلام الحق على يحيى ارفع للاتباس  
 (من سلام عيسى ع م على نفسه وان كانت قرائن الاحوال تدل على قربيه) اى على  
 قريب عيسى (من الله في ذلك) الوقت (و) تدل على (صدقه) فيما به نصق  
 (اذنطق في معرض دلالة على براءة امه في انهد فهو احد الشاهدين)  
 فلا يستوى كلامه مع كلام الحق في رفع الاتباس بوجود هذه القرائن لانه  
 لما كان هذا الكلام منه بشارة امه لم يخص عن دخول الاحتمال وهو عدم  
 الالتفات الى ما نطق به مع نبوت براءة امه (والشاهد الآخر) على براءة امه  
 (هز) المريم (الجذع) اى النخلة (اليابس فسقط رطباً جنيماً من غير فحل  
 ولا تذكر كما ولدت مريم عيسى عليه السلام من غير فحل ولا ذكر ولا جع  
 عرفى معتاد) فكان حال الشاهد حال مشهود له (لو قال نبى آتى ومجترى ن  
 ينطق هذا الحائط فنطق الحائط وقال في نطقه تكذب ما انت رسول الله تحت  
 الآية وما انت به ان رسول الله وقد تمت الى ما نطق به الحائط فادخل هذا الاحتمال  
 في كلام عيسى باشارة امه اليه وهو في انهد كان سلام الله على يحيى ارفع  
 الاتباس (من هذا الوجه) اى من وجه دخول الاحتمال في كلام عيسى  
 وعدم دخوله في كلام الحق فلو لم يكن هذا الكلام منه بشارة امه ولم يكن في  
 معرض الدلالة على براءة امه لم يدخل هذا الاحتمال (موضع) اى متعلق  
 (الدلالة انه عبد الله) في قوله انى عبد الله آتى الكتاب (من اجل ما قيل فيه انه  
 ابن الله وفرغت اى تمت الدلالة بمجرد النطق) وهو قوله انى عبد الله اذ  
 باقراره بنبوت عبوديته ويتبين ما قيل في حقه انه ابن لله (وانه عبد الله عند  
 الطائفة الاخرى القائلة بالنبوة وبقي ما زاد في حكم الاحتمال في النظر العقلي

حتى ظهر في المستقبل ( عند نزوله (سوقه) اى سوق عيسى (في جميع ما اخبر  
به في المهد فتحقق ما اشرنا اليه) من اسرار الكلامين الذين في حق عيسى  
ويحيى عليهما السلام

### فصل في حكمة مالكية في كلمة زكريا وية

ولما كان اظهر مالكية الحق في وجود زكريا عاياه السلام اذ اخذه بالشدة لان  
المليك الشديد حتى قد بنصفين وصبر ولم يدع الله رفع ذلك فكان كيوم الدين  
كما اضاف الحق مالكيته الى يوم الدين اظهر كمال مالكيته فيه في قوله مال  
يوم الدين فكان الله مالك زكريا كما كان مالك يوم الدين فزكريا بمنزلة يوم الدين  
في تحققة باحواله من ظهور الرحمة والنعمة فان الله تعالى يرحم بمضا وبغضب  
بعضا في ذلك اليوم فكما يظهر مالكيته بظهور الرحمة والعذاب بذلك اليوم  
لذلك اضاف اليه كذلك بظهور بظهورها في هذا اليوم في وجود زكريا  
عايه السلام لذلك اضاف هذه الحكمة الى كلمته وبين الرحمة والغضب في كلمته  
ليعلم ان الالام الموجودة في وجوده رحمة به من الله لا اعراض عنه فقال  
( اعلم ان رحمة الله تعالى وسعت كل شئ وجودا وحكما وان وجود الغضب  
من رحمة الله بالغضب ) فرحمة الله قد ظهرت بصورة نفسها فقد سترت بصورة  
الالام لحكمة يعلمها ( فسبقت رحمته غضبه اى سبقت نسبة الرحمة اليه نسبة  
الغضب اليه ) فان اول ما نسب اليه تعالى وجود الاعيان وهو عين الرحمة فسبقت  
نسبة الرحمة اليه على كل ما نسب اليه تعالى من الموجودات \* ولما دعي ان رحمة الله  
وسعت كل شئ اراد أن يثبتته فقال ( ولما كان لكل عين وجود ) خاص بها  
( تعطيه ) نطالب تلك العين ذلك ان وجود الخاص بها ( من الله لذلك ) اى لاجل  
طابها وجودها من الله ( عمت رحمته كل عين ) قوله لذلك يتعاقب عمت وعت  
جواب لما وانما عمت رحمته كل عين من اجل ذلك الطاب ( فانه ) اى كل عين  
اول الله ( برحمته ) اى برحمة الله ( التي رحمه بها ) اى رحم الحق كل عين بتلك



الرحمة (قبل) العين (ورغبته) أي طاب كل عين من الله (في وجود عينه) الخارجي (فاوجدها) في الخارج بعد حصول قبول الطلب من الله أو بعد قبول الحق طلبه قوله برحمته يتعلق بقوله قبل بكسر الباء ويجوز أن يكون قبل جواب لنا والجملة اعتراضية أي لما طلب قبل طلبه فاوجدها أو معناه فانه أي فان الله تحقق برحمته التي رحم أي اوجد بها كل عين في علمه الأزلي قبل طلب كل عين وجوده الخارجي فالرحمة صفة أزلية للحق وذات الحق سابقة على كل عين وكذا لو ازمه من صفاته (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أي ما تدعوا فله الأسماء الحسنى) فكل عين مع لوازمه رحمة من رحمة الرحمن بل الأسماء الإلهية كلها ونفس الرحمة رحمة من الاسم الرحمن فمسمو الرحمة من أجل المعلومات وما ذكره الشيخ في إثباته تنبيهات فقبل حينئذ يسكون الباء أو معناه فانه أي فان كل عين موجود بالوجود العلي برحمة الله التي اوجد الله بها كل عين ويجوز أن يكون جواب لما فاوجدها ودخول الفاء لطول الكلام المعترض بينهما أي ما كان لكل عين وجود طلبه من الله أو حياها الله أي أعطى الله لها ما طلبها من الوجود فعلى أي حال والمقصود أن الطالب هو العين والمطلوب هو الوجود والمطلب وقوله تعالى كل ذلك من رحمة الله وإليه أشار بقوله (فإن ذلك) أي فلاجل كون الأمر على ما حققناه من عموم رحمته تعالى (قانا ان رحمة الله وسعت كل شيء وجودا) بالنسبة إلى الأعيان الخارجية (وحكما) بالنسبة إلى الأعيان الثابتة في العلم إذ لا يحكم عليها ظاهرا بالوجود فكانت الأعيان الخارجية من رحمة الله وجودا والأعيان الثابتة من رحمة الله حكما أو معناه لا حكم إلا بها كما لا جود إلا بها كما سنبينه عن قريب بقوله فإلها الحكم والحكم ليس بموجود في الخارج (والأسماء الإلهية من الأشياء) فتدخل تحت الرحمة (وهي ترجع إلى عين واحدة) وهي العين الرحمانية (فاقول ما وسعت رحمة الله شيئا تلك العين الموحدة) في الخارج (للارحمة) علة غائية للإيجاد (بالرحمة) أي بسبب الرحمة وهي الحقيقة المحمدية التي هي عين الرحمة اوجدها الله بالرحمة رحمة للعالمين أي

ليوجد العائنين من وجوده قال تعالى (وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) وقال  
تعالى خالقك من نوري و خلقت الاشياء من نورك فالرحمة شئ (قاوّل شئ  
وسعة الرحمة نفسها) اى نفس الرحمة (ثم الشيئية المشار اليها) بقوله شبيثة  
تلك العين الوجودية والمراد بالمشار اليها وصف جى به لبيان معنى الشيئية  
فالرحمة من حيث نفسها صفة ذاتية للحق ومن حيث شيئيتها حقيقة محمدية مظهر  
للإسم الرحمن شيئية النبي مابه بتعين النبي ويمتاز عن غيره وهى من لوازم  
الوجود (نم شيئية كل موجود يوجد الى ما لا ياتى دنا و آخرة عرضا  
وجوهرا ومركبا وبسيطاً) وقوله جوهرا على لسان الظاهر اذا العالم كله  
عرض عند اهل الحقيقة (ولا يعتبر فيها) اى فى الرحمة (حصول غرض  
ولا ملائمة طبع بل الملايم وغير الملايم كله وسعته الرحمة الالهية وجودا وقد ذكرنا  
فى الفتوحات المكيّة ان الانز لا يكون الا المعدوم) فى الخارج مع كونه موجودا  
فى الباطن (لا الموجود) الخارجى (وان كان) الار (الموجود فبحكم المعدوم)  
فالرحمة وان كانت لا عين لها فى الخارج لكن لها اثر فى كل ماله وجود فى الخارج  
(وهو) اى كون الانز للمعدوم لا للموجود (علم غريب ومستلة نادرة)  
اشارة الى ان هذه المسئلة لا تظهر تمامها الا منه وان علمها غيره من اهل الحقيقة  
قوله (ولا يعلم تحقيقها الا اصحاب الاوهام فذلك) العلم حاصل (بالذوق  
عندهم) اشارة الى ان اصحاب الاوهام نادرا الوقوع وانها عري ب بين الناس  
اعدم المجانسة والمماناة بهم فقولهم فذلك بالذوق عندهم اى اصحاب الاوهام  
يذوقون ار لا امور المعدومة تؤثر فى وجودهم فن لاوهم له لا ذوق له ان الانز  
للمعدوم لا بوجود اذ الامور المعدومة المتوهمة لا تدرك الا بالوهم (واما  
من لا يؤثر الوهم فيه) اى من لا يتوهم امورا معدومة ولا يتأثر نادرا كلها  
(فهو بعيد عن) علم (هذه المسئلة) فاذا كان الامر كذلك (شعر فرحة الله  
فى الاكواريات) وجودا (وفى الذوات وفى الاعيان جارية) حكما وفى  
اختصاص الجريان بالذوات والاعيان اتى لا عين لها فى الخارج اشارة الى غاية



لطاقتهما فكأنها تجري كالماء الجاري فإنها اتوار لطيفة ولا تحجب ماورها  
 (مكانة الرحمة) مبتدأ (المثلي) خبره وجاء الخبر معرفة باللام لنكتة والجملة  
 جزاء لقوله (إذا علمت \* من الشهود) وقوله (مع الأفكار) مفعول للشرط  
 المقدر (عالية) خبر لمبتدأ محذوف والجملة جزاء للشرط المقدر وباب التقدير  
 واسع في الآيات فغناء مرتبة الرحمة الفضلى إذا علمت من الشهود وإذا علمت  
 مع الأفكار فهي عالية فوسعت الرحمة العلم كلها ذوقيا أي فكرا ياكما وسعت  
 الأمور كلها موجودها ومعدومها وكلام بعض الأفاضل في هذا المقام لا يناسب  
 المقصود إذ المقصود بإيراد اليتين ذكر حصل التفضيل المذكور ونتيجة لذلك  
 أورده بالفاء السببية فقسم الأشياء إلى الموجود والمعدوم وعبر عنهما  
 بالأكوان والذوات وأدرج نحول الرحمة على كلها في البيت الأول وقسم  
 العلم إلى الشهودي والفكري وأدرج وسعة الرحمة العلم فيهما في البيت  
 الثاني فوسعت الرحمة كل شيء وجودا وحكما وعلمًا وهو المطلوب (فكل  
 من ذكرته الرحمة فقد سعد وماتمه) أي وما في العالم (الا من ذكرته الرحمة)  
 فما في العالم إلا من سعد والمراد بالسعادة ههنا النجاة عن ظلمة العدم لا السعادة  
 المنتهية في السوء التي بها يحصل النجاة عن النار (وذكر الرحمة الأشياء عين  
 إيجادها أيها فكل موجود مرحوم) فكل مرحوم سعيد (ولا تحجب)  
 على البناء للمفعول (يا ولي عن أدراك ما قلناه) من أن رحمة وسعت كل شيء  
 (بما تراه من أصحاب البلاء وما) أي وبما تؤمن أنت (به من الآلام الآخرة التي  
 لا تفتر عن قامت به) الآلام (فاعلم أو لا أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة  
 فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام) كما أن بالرحمة أوجد الرحمة المطلقه (نم أن  
 الرحمة أيها الأثر بوجهين أثر بالذات وهو إيجادها كل عين موجودة) وهو  
 أثر الرحمة الرحمانية (ولا تنظر) الرحمة في الإيجاد (إلى غرض ولا إلى عدم  
 غرض ولا إلى ملايم بالطبع ولا إلى غير ملايم فإنها ناظرة في عين كل موجود  
 قبل وجوده بل تنظره) بنظرة (في عين تبوته) وفي الكلام تقديم وتأخير

تقديره بل تنظره في عين ثبوته فانها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده  
 فقبل بسكون الباء لاعلى صيغة الماضي (ولهذا) اى ولكون الرحمة ناظرة في  
 عين ثبوت كل موجود (رأيت الحق المخلوق في الاعتقادات عينا ثابتة  
 في العيون الثابتة فرحمته بنفسها) اى رحمت الرحمة الحق المخلوق بنفس الرحمة  
 (بالايجاد) اى بايجاد نفسها فوجدت الرحمة نفسها بالرحمة ثم اوجدت الحق  
 المخلوق بنفسها (ولذلك) اى ولاجل ان الرحمة رحمت الحق المخلوق بنفسها  
 بالايجاد (قلنا) اى تقول عبر بالماضى لتحقيق وقوع معناه او اسبق هذا القول  
 منه معنى في قوله فاول ماوسمته الرحمة نفسها ثم الشبثية المشار اليها (ان الحق  
 المخلوق في الاعتقادات اول تى مرحوم بمد رحمتها بنفسها في تعاقبها بايجاد  
 المرحومين دأها اثر آخر بالسؤال) وهو ار الرحمة الرحمة (فيسأل  
 المحجوبون الحق ان يرحمهم) بان يغفر لهم عن ذنوبهم ويدخلهم الجنة  
 (في اعتقادهم) بعاق بالحق ان يسألون الحق الذى هو في اعتقادهم ان  
 يرحمهم (واهل الكشف يسألون رحمة الله ان تقوه بهم) ومعنى قيام الرحمة  
 بهم اتصافهم بالرحمة (فيسألونها باسم الله) اى يسألون الرحمة عن الحضرة الجامعة  
 الالهية فكلم بين السؤالين (فيقولون) اى اهل الكشف في السؤال ياالله  
 ارحمنا ولا يرحمهم الاقيام الرحمة بهم لان مرادهم بالسؤال هو لاغير كما اذا  
 سأل اهل الحجاب فقال في السؤال (ياالله ارحمنا ولا يرحمهم الاقيام) اثر  
 (الرحمة بهم) وهو الاستراحة في عيشة راضية وهو يعطى كل ذى حق حقه  
 ولما كان اعتقاد المحجوبين مطابقا بما وصف الله به ذاته وصفاته وعرف به نفسه  
 في السمع المظهر اجاب الله سؤالهم واعمالهم وبغفر لهم من ذنوبهم ويدخلهم  
 الجنة اذلا وسعة لكل احد بهذا المقام في السؤال والاعمال فاذا كان لها الار  
 بالذات والار بالسؤال (فاما الحكم) في كل راحم ومرحوم لاغيرها (لان  
 الحكم انما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل فهو) اى هذا المعنى القائم بالمحل  
 (الراحم على الحقيقة) لا المحل فالراحم هو الرحمة لامن انصف بها (فلا يرحم



عباده المعنى بهم) وهم اهل الكشف والوجود (الابرحة) فقامت بهم  
 (فاذا قامت بهم الرحمة وجدوا حكمها) في انفسهم (ذوقا) فان الرحمة تحكم  
 عاينهم ان يرحموا من طلب منهم الرحمة فملوا ذوقا كيف يرحمهم الله عباده  
 فان الرحمة حاكمة على الحق ان يرحم من يسأل الرحمة من عباده فاذا وجدوا  
 حكم الرحمة فقد ذكرتهم الرحمة (فمن ذكرته الرحمة) اي قامت الرحمة  
 (فقد رحم) لكون الرحمة حاكمة عليه ان يرحم على غيره ممن يسأل الرحمة  
 منه (واسم الفاعل) ممن ذكرته الرحمة (هو الرحيم والراحم) فكان رحيمة  
 الرحيم او الراحم من حكم الرحمة القائمة هي به (والحكم لا يتصف بالحق لانه  
 امر بوجبه المعاني لدواتها) من انصف بها من الذوات فالرحمة معنى من المعاني  
 لانها لا عين لها في الخارج توجب الحكم لذاتها الذي لا عين له في الخارج  
 لذلك قال وسعت رحمتي كل شئ وجوداً وحكماً ولم يكتف بقوله وجوداً  
 والامور التي توجه بها المعاني احوال فالحكم حال من الاحوال (فالاحوال لا  
 موجودة ولا معدومة اي لا عين لها) اي الاحوال (في الوجود لانها نسب ولا  
 معدومة في الحكم لان الذي قام به العلم يسمى علماً وهو) اي كونه علماً (الحال  
 فعالم ذات موصوفة بالعلم فاهو) اي فليس كون العالم ذاتاً موصوفة  
 بالعلم (عين الذات) اي عين ذات العالم (ولاعين العلم ومآثمه) اي و ليس  
 في ذات موصوفة بالعلم (الا علم وذات قام بها هذا العلم وكونه) اي وكون العالم  
 عالماً حال لهذه الذات باتصافها) اي بسبب اتصاف الذات (بهذا المعنى) وهو  
 العلم فحدث نسبة العلم اليه) اي الى العالم بسبب اتصافه بالعلم (فهو المسمى عالماً)  
 وهو الحال ثم رجع الى اصل المسئلة التي هو بصدد ها فقال (والرحمة على  
 الحقيقة نسبة من الراحم وهي الموجبة للحكم) في الراحم (فهي الراحة) على  
 الحقيقة لا الراحم بل الراحم انما يرحم بسبب قيامها به (والذي) وهو الحق  
 (او جدها في المرحوم ما اوجدها ليرحم بها) اي ليحعل الحق ذلك الشخص  
 مرحوماً (وانما اوجدها ليرحم بها من قامت) الرحمة (به) ومن فاعل يرحم

اي بل انما اوجدها ليجعل ذلك المرحوم راحماً لغيره فصار مرحوماً للحق راحماً لغيره (وهو) اي الحق (سبحانه ليس بمحمل للحوادث فليس بمحمل لايجاد الرحمة فيه وهو) اي والحال ان الحق (الراحم ولا يكون الراحم راحماً الا بقيام الرحمة به فثبت انه) اي الحق (عين الرحمة ومن لم يدق) والذائق اهل الكشف فانهم اجتروا وان يقول ان الصفات عين ذاته تعالى (هذا الامر) اي امر الرحمة (ولا كان له فيه قدم) ومن كان له قدم في هذا الامر اي علم في الجملة وهم الحكماء والمعتزلة فانهم اجتروا وان يقول ان ذاته عين صفاته (ما اجتروا وان يقول انه) اي الحق (عين الرحمة او عين الصفة فقال) الذي لم يقل هكذا (ما هو) اي ليس الحق (عين الصفة ولا غيرها فصمات الحق عنده لاهي هو ولا هي غيره لانه لا يقدر على تفريقها ولا يقدر ان يجمعها عينه) لعدم ذوقه الامر على ما هو عاينه وهم الاشاعرة (فعدل الى هذه العبارة وهي عبارة حسنة وغيرها) اي وغير هذه العبارة (احق بالامر منها) اي احق بالدلالة على الامر على ما هو عاينه في نفسه من هذه العبارة (وارفع للاشكال) وهو كور الحق محلاً للحوادث اذا لم يكن عينها فانه وان رفع الاشكال بهذه العبارة الحسنة امكنه ارفع بغيرها (وهو) اي ذلك الغير (القول بنفي اعيان الصفات وحوادثاً) في الخارج (قائماً بذات الموصوف وانما هي نسب واضافات بين الموصوف بها وبين اعيانها المعقولة) فصفات الحق موجودة زائدة على ذاته في العقل فان لها حقائق معقولة متازة واما في الخارج فلا اعيان لها فلا وجود فكان وجودها في الخارج عين ذاته تعالى والتحقيق الحكماء والمعتزلة في هذه المسئلة باهل الحق (وان كانت الرحمة) في المرتبة الرحمانية الاجالية وهي مرتبة اسم الله واسم الرحمن (جامعة) لانواعها (فانها بالنسبة الى كل اسم آلهي مختلفة فلهذا) الاختلاف (يسأل) على البناء المجهول او على البناء المعلوم اي يسأل العبد (سبحانه) وكذلك (ان يرحم) جاز فيه الوجهان قوله (بكل اسم آلهي) يجوز ان يتعلق يرحم وان يتعلق ييسأل فاليهما اعمل قدر مفعول



الآخر فهو من باب التنازع (فرحمه الله) أي رحم الله ذلك السائل (والكنية)  
وهي ضمير المتكلم في ورحمتي وسعت كل شيء والخطاب في ربنا وسعت كل شيء  
(هي التي وسعت كل شيء) اذ ذاته تعالى عين الرحمة فوسعة الرحمة وسعة ذات الحق  
(نعم) أي بعد جامعيتها ووسعتها كل شيء (لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الاسماء الالهية)  
فاذا تعددت بتعدد الاسماء (فما تم بالنسبة الى ذلك الاسم الخاص الالهى) الذي يسأل  
الله السائل بذلك الاسم الخاص الالهى الحاصل (في قول السائل يارب ارحم وغير  
ذلك من الاسماء) سواء كان من الاسم الجامع كالاسم الله والاسم الرحمن (حتى  
المتفهم له) أي للسائل (يا نيقول يا من تقم ارحمني) أي ارفع عني العذاب فاذا قلت  
يا لله او يارب ارحمني او غير ذلك ارحمني تريد الاتصاف بكلمات اللاتمة بك فلاتم  
الرحمة في قول السائل يارب ارحم بالنسبة الى اسم الرب جميع انواع الرحمة بل  
تريد نوعا مخصوصا من انواع الرحمة (وذلك) أي بيان عدم عموم الرحمة (ان هذه  
الاسماء) وهي الاسماء الحسنى التي يدعو السائل بها الرحمة (تدل على الذات  
المسماة وتدل بحقائقها) الممتازة عن غيره (على معان مختلفة فيدعو)  
السائل (بها) طاب (الرحمة من حيث دلالتها) أي من حيث دلالة الاسم  
المدعو (على الذات المسماة بذلك الاسم لا غير) أي اعتبر الداعي دلالة الاسم  
على الذات المسماة بهذا الاسم فقط (لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذي  
ينفصل) ذلك الاسم (به) أي بذلك المدلول (عن غيره ويتميز) أي لا يدعوه  
في الرحمة من حيث دلالاته على هذا المعنى يعني اذا قال المريض يا شافي  
ارحمي يدل الشافي على الذات وعلى معنى يمازبه عن الاسم الآخر  
وذلك المعنى حقيقة كلية نوعية تحت خصوصيات كثيرة فاذا اعتبر هذا المعنى  
تم الرحمة جميع ما تحت من الخصوصيات المتكثرة فلا يظن للسائل فيه حتى  
تكون الرحمة في سؤاله عامة بالنسبة الى ذلك الاسم (فانه) أي الاسم الخاص  
(لا يتميز عن غيره) في الدلالة على الذات (وهو) أي ذلك الاسم الخاص  
(عنده) أي عند السائل (دليل الذات) لا دليل الحقيقة المتميزة اذ لا حاجة له

في الحقيقة المتميزة بل حاجته في الذات التي هي قاضي الحاجات وقياتها (وانما يتميز)  
 الاسم الخاص (بنفسه عن غيره لذاته اذ المصطلح عليه باي لفظ كان حقيقة  
 متميزة بذاتها عن غيرها) وهذا المعنى مسلوب في نظر السائل عن دلالة الاسم  
 عليه (وان كان الكل قد سبق ليدل على عين واحدة مسماة) وهي ذات الحق  
 (ولا خلاف في انه لكل اسم حكم ايس للاخر فذلك الحكم ايضا ينبغي ان  
 يستبر) في ذلك الاسم في السؤال (كما يعتبر دلالتها على الذات المسماة) فاختصت  
 الرحمة بحكم ذلك الاسم فئاتم الرحمة بالنسبة الى ذلك الاسم فاذا قال المريض  
 يا شافي ارحمني فلا يريد الاصححة البدن بالخلاص عن المرض فقد اعتبر حكم  
 الشافي في الرحمة وهي هذه الصيغة المخصوصة وكذا في غيره فقد ظهر منه ان  
 الرحمة تعدد بتعدد الاسماء وتبع حكم كل اسم دعيت به (واهذا) اي ولاجل  
 سوق كل اسم للدلالة على عين واحدة مسماة بكل واحد منها (قال ابو القاسم  
 بن القيسي) وهو من كبار اهل الطريق (في) تحقيق (الاسماء الالهية ان  
 كل اسم آلهي) على انفراده (مسمى بجميع الاسماء الالهية كلها اذا قدمته  
 في الذكر نعتة بجميع الاسماء وذلك) النعت (لدالاتها) اي لدلالة الاسماء  
 كلها (على عين واحدة) والعين تسمى بجميع الاسماء وكذا ما بدل عايتها (وان  
 تكثرت الاسماء عليها) اي على عين واحدة (واختاف حقائقها اي حقائق  
 تلك الاسماء ثم ان الرحمة تنال على طريقين الوجوب) يعني اوجب  
 الله هذه الرحمة على نفسه لعباده الصالحين في مقابلة اعمالهم (وهو) اي  
 طريق الوجوب (قوله تعالى فسا كتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة)  
 قوله (وما) اي الذي (قيدهم به من الصفات العمالية والعلمية) عطاف على  
 قوله وهو قوله (والطريق الآخر الذي ينال به) العبد (هذه الرحمة على  
 طريق الامتنان الالهى الذي لا يقترن به عمل وهو) اي طريق الامتنان  
 (قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء) وهو عام في حق كل شيء وهو الرحمة  
 الذاتية (ومنه) اي من طريق الامتنان قوله تعالى (ليغفر لك الله ما تقدم من



ذنبك وما تأخر ) في حق نبينا عليه السلام وهي رحمة امتانية خاصة به عليه السلام ( ومنها قوله اعمل ما شئت فقد غفرت لك فاعلم ذلك )

### فصل في حكمة ايناسية في كفة الياسية

اعلم ان الياس عليه السلام لما انس الملائكة وخالطهم بحسب مزاجه الروحاني وانس الانسان بحسب مزاجه العنصري اورد الحكمة الايناسية في كلمته فيين في هذا الفصل التنزيه والتشبيه فالتنزيه من جهة ملكيته والتشبيه من جهة بشريته فتم له الامر و ( الياس هو ادريس ) وكون الياس هو ادريس معلوم له من الكشف الا اني اذا اطلعه الله اعيان رسله من آدم الى محمد عايهم الصلاة والسلام وما ذكر في كتب التفسير من قصة ادريس والياس وان دل على نفاير الاحوال اكن لا يدل قطعيا على نفايرها في المسمى فسمى بالياس بعد البعثة الى قرية بملك قال المفسرون وهو الياس بن ياسين سبط هرون اخي موسى بعث بعده وقيل هو ادريس لانه قرى ادريس وادراس مكان الياس وكشف الشيخ وافق الاخير فادريس ( كان نبيا قبل نوح ورفعه الله مكانا عاليا وهو ) اي ادريس ( في قلب الافلاك ) متعلق بقوله ( ساكن وهو ) اي قلب الافلاك ( فلك الشمس ثم بعث الى قرية بملك وبعل اسم صنم وبك هو ساطان تلك القرية وكان هذا الصنم المسمى بعلا مخصوصا بالملك وكان الياس الذي هو ادريس قد مثل له انفلاق الجبل المسمى ابنان من الببانة وهي الحاجة ) قوله ( عن فرس ) يتعلق بانفلاق اي انفراج الجبل فنخرج منه فرس ( من نار وجميع الآية من نار فلما رآه ركب عاياه فسقطت عنه الشهوة فكان عقلا بلا شهوة فلم يبق له تعلق بما يتعلق به الاغراض النفسية ) اما الفرس فهو النفس الناطقة المجردة مركب الروح المجردة وكون جميع الآية نارا حرارة الشوق بجميع قواه الى لقاء الله وركوبه تصرفه في عالم المجردات وبعزاله عن مركب النفس الحيواني لذلك سقطت عنه الشهوة فآثر الركوب عليه في حيوانية فقطع تعلقه بالاغراض النفسية التي

كانت بسبب الحقيقة الحيوانية فكان هذا الفرس نوراً على صورة النار كل ذلك من غابة نور القدس على روحه وجميع قواه لذلك آنس الملائكة وخالطهم فسبح الحق وقدسسه تقدسهم وتسبيحهم (فكان الحق فيه) أي في قلب الياس أوفى هذا المقام (منزها) اسم ومفعول أي كان الياس ينزه من جهة كونه عقلاً مجرداً عن التشبه (وكان) الياس (على النصف من المعرفة بالله فان العقل اذا تجرد لنفسه من حيث اخذ العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه) خاصة (لا على التشبيه) والتنزيه فمن كانت معرفته بالله على التنزيه بلا تشبيه أو على التشبيه بلا تنزيه كانت معرفته على النصف ثم بعد ذلك تجلى الله له بالاسم الجامع تكملة له فاعطاء المعرفة بالتجلي فسقط عنه اخذ العلوم عن نظر العقل (واذا اعطاء الله المعرفة بالتجلي كما كانت معرفته بالله فتزده بموضع) التنزيه (وشبه في موضع) التشبيه (ورأي) أي شاهد بسبب هذا التجلي (سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية وما بقيت له) أي لالياس (صورة الاويرى عين الحق عينها) من وجه ومعنى سريان الحق في الصور ظهور آثار اسمائه وصفاته فيها ولو لم يكن للصورة مع الحق جهة الاتحاد والاميزية في وجه خاص لم يكن العالم دليلاً على وجوده ووجوبه ووحدانيته فكان الياس من هذا الوجه اس الناسي فسر يان الحق في الصور عند اهل الحقيقة كاحاطة الحق بالاشياء عند علماء الرسوم في ان المراد بكل واحد منهما معنى واحد وكون الحق عين الاشياء عند اهل الله كاتحاد الحق مع الاشياء في بعض الامور الكلية عند اهل الظاهر ولا مخالفة بينهما الا في العبارة لا في المعنى (وهذه المعرفة النامة) التي تحصل من تجلي الحق وهي مشاهدة سريان الحق في كل صورة (التي جاءت بها السرائع المنزلة) من التنزيل (من عند الله) اذا السرائع كلها جاءت بالتنزيه والتشبيه معاً ولم تنفرد باحدهما (وحكمت بهذه المعرفة الاوهام كلها) الوهم والعقل قوتان روحانيتان في هذه النشأة الانسانية العنصرية (ولذلك) أي ولاجل كون الاوهام حاكمة بهذه المعرفة التامة دون العقول (كانت الاوهام اقوى سلطاناً)



اي قوة وحجة ( في هذه النشأة من العقول لان العاقل ولو بلغ ما بلغ في عقله )  
اي بلغ كمالا في التنزيه تنتهي اليه العقول ( لم يخل ) ذلك العاقل ( عن حكم الوهم  
عليه والتصور ) اي وعلى تصوره ( فيما عقل ) فاذا حكم العقل بالتنزيه في موضع  
فقد حكم الوهم بالتشبيه في ذلك الموضع لشهوده سريان الحق في الصور الذهنية  
والخارجية فشاهد الحق في صورة التنزيه الذي حصل في العقل ويرى  
ان اثبات التنزيه له تحديد والتحديد عن التشبيه ولا شعور للعقل ان تنزيهه  
صورة من الصور التي يجب تنزيه الحق عنها عنده فحكم على العقل وعلى  
ادراكه ( قالوهم هو السلطان الاعظم في هذه الصورة الكاملة الانسانية وبه )  
اي وبهذا المعنى وهو التشبيه ( جاءت السرائع المنزلة ) والتنزيه اعاد تنزيل  
السرائع ليورد بعض الاحكام عايتها ( فنبهت وترهت شبهت في التنزيه )  
اي في تنزيه العقل ( بالوهم وترهت في التشبيه ) اي في تشبيه الوهم ( بالعقل  
فارتبط الكل بالكل ) اي ارتبط كل واحد منهما بالآخر ( فلا يمكن ان يخلو  
تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه ) ولما فرغ عن بيان التنزيه والتشبيه شرع  
في ايراد الآيات اجامة بين التنزيه والتشبيه فقال ( قال تعالى ليس كسأله نبي )  
( فنزه ) بحكم العقل ( فتبه ) بحكم الوهم فالتنزيه ناظر الى جهة النفي وهو على  
تقدير زيادة الكاف والتشبيه ناظر الى جهة الاثبات لانه ما نفي المماثلة عن منه  
فقد اثبت المل بنفسه وهو التشبيه وامراد بانثل هو الاسن المخلوق على  
صورته وامراد بالمماثلة هو الاتصاف بصفات الحق كالحياة والعلم والقدرة وغير  
ذلك ما عدا الوجوب لذاتي ( وهو السميع البصير فتبه ) ونه يقل ونزه وان كان  
فيه التنزيه ايضا لعدم استفادة التنزيه من نفس الكلام بل انما يستفاد  
التنزيه من تقديم الضمير بخلاف الاول فان التنزيه والتشبيه مستفاد من نفس  
الكلام ( وهي ) اي هذه الآية ( اعظم آية تنزيه نزلت ومع ذلك لم تخل عن  
تشبيه بالكاف فهو ) اي الحق ( اعلم العلماء بنفسه وما عبر عن التعبير عن نفسه  
الا بما ذكرناه ) من التنزيه والتشبيه بحكم العقل والوهم ( ثم قال سبحانه ربك

رب العزة عما يصفون وما يصفونه الا بما تعطيه عقولهم فتره نفسه عن تنزيههم  
اذ حددوه بذلك التنزيه ( والتحديد بالتنزيه تشبيه وهم لا يشعرون بذلك  
( وذلك ) التحديد الذي يلزمهم من تنزيههم ( لقصور العقول عن ادراك  
مثل هذا ) اى عن ادراك ان التنزيه عين التحديد بخلاف الوهم فانه يدرك  
ذلك لذلك حكم على العقل بالتشبيه فيما تره فلما تره وشبه ثم تره نفسه عن  
التنزيه وابقى التشبيه على حاله كان الاعتماد فى ادراك الامر على ما كان عليه  
فى نفسه على الوهم دون العقل فان الامر فى نفسه لا يخلو عن صورة ما  
بالسرع والكشف والعقل يجرده عنها دائما والوهم يشبهها له دائما ( ثم جاءت  
السرائع كلها ) من لدن آدم الى محمد عليهم السلام ( بما تحكم به الاوهام كلها )  
وما حكم الاوهام الا بسرمان الحق فى كل صورة من الصور التنزيهية والتشبيهية  
فكذلك السرع جاء تره وشبه ثم تره عن التنزيه وقرر بذلك حكم الوهم فاذا  
جاءت السرائع بما حكم به الاوهام ( فلم تخل ) من الاخلاء اى لم تجعل السرائع  
( الحق ) خاليا ( عن صفة تظهر فيها ) اذ لا بد بظهور الحق من صفة وثبوت  
تلك الصفة له عين التشبيه على ان كونه فى كثره ظهوره بصفة الخفاء والعماء  
ونزيه السرع انما هو بمقتضى العقول لا اكون الامر فى نفسه كذلك لذلك  
تره عن تنزيه العقول بقوله سبحانه ربك رب العزة عما يصفون ( كذا ) اى  
كقولى هذا ( قالت ) السرائع ( وبذا ) اى وبما حكم الاوهام ( جاءت فعلت  
الامم ) اى جميع الامم ( على ذلك ) اى على ما جاءت به السرائع وحكم الاوهام  
( فاعطاها ) اى الامم ( الحق النجلى ) الذى يحصل به شهود سرمان الحق  
فى جميع الصور كما اعطاه الرسل ( فليقت ) الامم فى هذا التجلى ( بالرسول وراية  
قنطقت ) الامم ( بما نطق به رسل الله ) من التنزيه والتشبيه ونال الله تعالى  
( الله اعلم حيث يجعل رسالته ) فالله اعلم موجه له وجه بالخبرية الى رسل الله ( على تقدير ان يكون قوله لن تؤمن حتى تؤتى مثل ما اوتى كلاما مامان  
جعل مفعول اوتى الذى اقيم مقام الفاعل ضميرا عائدا الى الرسل فعلى هذا



قوله رسل الله مبتدأ الله خبره واعلم خبر مبتدأ محذوف اى رسل الله هم  
عن الله من جهة اتصافهم بالصفات الحقانية وان كانوا غيره من جهة اتصافهم  
بالصفات الامكانية فكان هذا القول من قيل ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله  
ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ومن اكرمنى فقد اكرم الله وغير ذلك  
ولا استحالة في هذا التوجيه والمقصود من هذا التوجيه مع انه لا يخلو عن  
تعسف اظهار التشبيه للمحجوبين في الآية فلا يظهر لهم التشبيه في الآية الا  
بهذا الوجه (وله وجه بالابتداء الى اعلم حيث يجعل رسالته) وهو ظاهر  
وبهذا الوجه ثبت التنزيه اى الله اعلم لا غير (وكلا الوجهين حقيقة فيه) اى  
فى الله اما كون وجه الابتداء حقيقة فلكون دلالتها على الذات الموصوفة  
باللوهية حقيقة واما كون وجه الخبرية حقيقة فلكونه للوصفية فى التحقيق  
(لذلك) اى لاجل كون كلا الوجهين حقيقة (قلنا بالتشبيه فى التنزيه  
وبالتنزيه فى التشبيه وبعد ان تقرر هذا) ولما انتقل كلامه الى مقام الفرق  
والفرق لا يكون الا بالاحتجاب قال (فترخى الستور ونسدل الحجب على  
عين المتقّد) وهو اهل الحقيقة (والمعتقد) وهو الذى يعتقد باهل الحق  
ويصدق فيما يقوله (وان كانا من بعض صور ما تجلى فيها الحق ولكن قد امرنا  
بالستر اظهر تفاضل استعداد الصور) تجلى الحق المراد من هذا الكلام  
النهى عن الظهور بما تقرر من اسرار التنزيه والتشبيه والامر بالستر اظهر  
التفاضل (فان المتجلى فى صورة) انما تجلى (بحكم استعداد تلك الصورة  
فينسب اليه) اى المتجلى وهو الحق (ما تعطيه حقيقتها) اى حقيقة تلك  
الصورة (و) ينسب اليه ما تعطيه (لوازمها) اى لوازم تلك الحقيقة فلا يذوق  
هذه المسئلة الا من تجلى له الحق فى صورة استعداده فينسب ما ينسب لنفسه  
ويشاهده بذلك التجلى تفاضل الصور فيشبهه فيزهره (لابد من ذلك) فى التجلى  
فلا بد لظهور استعداد الصور من التجلى مثل هذه المسئلة بما وقع فى المنام من  
الصور الا لاهية حتى يعلم منه ما فى اليقظة فان اليقظة على الحقيقة منام قال عليه السلام

الناس نيام فكما قيل انما الكون خيال فقال (مثل من يرى الحق في النوم) في صورة (ولا ينكر هذا) كما رأى رسول الله عليه السلام وقال رأيت ربي في احسن صورة شاب (وانه لاشك الحق عينه) اي ولا ينكر ان الحق عين ذلك المرنى بلاشك (فيتبعه) اي الحق (لوازم تلك الصورة وحققها) قوله (التي تجلي فيها في النوم) صفة للصورة (ثم بعد ذلك يعبر) ذلك الرائي (اي يجاز عنها) اي عن الصورة التي رأى فيها الحق (الى امر آخر يقتضى) ذلك الامر (التزيه عقلا فان كان الذي يعبرها ذا كشف او) ذا (ايمان فلا يجوز عنها الى تزيه فقط بل يعطيها حقها) اي بل ذلك الرائي يعطى حق تلك الصورة المربية (من التزيه ومما ظهرت) تلك الصورة (فيه) الضمير راجع الى ما فكان لهذه الصورة حقان حق التزيه وحق التشبيه مما يلزمها في المنام فالعابر المذكور يعطى لها حقها في التزيه بان يقول الحق منزّه عن الصورة بحسب ذاته ويعطى حقها من التشبيه بان يقول هذه صورة من الصور التي اظهر فيها الحق هكذا اهل الكشف والشهود يرى الحق في كل صورة وفي كل كلام ينزه ويشبه يعني يرى من وجه ولم ير من وجه فجمع الرؤية وعدمها في صورة واحدة في زمان واحد (قائلة) يعني فاذا علمت ما ذكرته فاعلم فلفظة الله في قوله تعالى رسل الله الله اعلم (على التحقيق عبارة) عن ذات الحق من حيث ظهوره بالالوهية وما يظهر الوهية تعالى الا في سورة مألوهاته فكما يظهر في صور مصنوعاته يظهر في كلامه لذلك وجه بالخبرية والابتدائية اعطاء الحق التشبيه والتزيه في الكلام ايضا او معناه قائلة على التحقيق عبارة اي نسبة واضافة في التحقيق لا وجود له في الخارج ثم جعل علما لذات الواجب الوجود من حيث انصافه بالالوهية بالنسبة الى مألوهاته فجعله خبراً بناء على هذا الامل بلا اعتبار كونه علما للذات فان اعتبار الذات مانع للخبرية ولا اعتبار هذا التحقيق قال (لمن فهم الاشارة) اي اشارة كلامه القديم فان اهل الاشارة يفهم من وجه لفظة الله هذا المعنى في هذا المقام وان تركه اهل السرعة او معناه ان يقول قائلة



على التحقيق عبارة اى يعبر عنه القارى بهذين الوجهين الى التنزيه والتشبيه  
كما يعبر عن مسماه في المقام اليهما فان قيل ان الله علم لذات الواجب الوجود فمن  
اطاق على غيره فقد كفر واشرك بالله تعالى فكيف وجه هذا الكامل وجه  
الخبرية قلنا ان معنى التنزيه والتشبيه عندهم عين معنى النفي والاثبات في كلمة  
التوحيد عند اهل السرع الا ترى كيف يعنى النفي بحسب المفهوم وجود الواجب  
والممكن في كلمة التوحيد لذلك لو توقف القائل في النفي زمانا بلا عذر يكفر فوجب  
بالسرع ذلك النفي المحال على الله تعالى بمقارنة الاثبات بمعنى لولا الاثبات لاستحال  
على الله ذلك النفي فلا وجود لهذا النفي في السرع ولا في نفس الامر الا بالاثبات  
لذلك تسمى كلمة لا كلاماً وان كان تفيد فائدة الكلام اذ الكلام يقتضى وجود  
الاجزاء قبل التأليف فهي كلمة عزيزة مركبة من النفي والاثبات ففيه اشارة  
الى تنزيه الحق واثباته اشارة الى تشبيه الحق وصورة المخصوصة اشارة الى ان  
ذاته تعالى جامعة محيطه بكل ما يدخل تحت عدم المطلق والوجود المطلق فكما  
لا يخلو النفي عن الاثبات ولا الاثبات عن النفي في كلمة التوحيد كذلك  
لا يخلو التنزيه عن التشبيه ولا التشبيه عن التنزيه كما مر فكيف يكفر  
قائل النفي بدون الاثبات كذلك يكفر المشبه بدون التنزيه وبالعكس اى  
يستر بعض احكام الله التي جاءت بها الشرائع فظهر انه انما يلزم ذلك لو لم  
يقارن ذلك الاطلاق التشبيهي الى التنزيه فهو بعينه مع التنزيه النفي مع  
الاثبات فاطلق تنزيهه في زمان واحد فلا ينفك الوجه الخبري عن الوجه  
الابتدائي ولا الابتدائية عن الخبري في مشاهدة اهل الذوق فما اطاق فقط  
بدون النفي حتى يكفر بل اطلق فتنى في زمان واحد بلا فصل بينهما  
بشيء فيهما كلمة واحدة لاعتين لها في الخارج كما ان كلمة التوحيد لاعتين لها  
في الخارج اذ ما في الخارج شيء مركب من النفي والاثبات يصدق عليه هي بل  
ما في الخارج الا ذات واحدة مستجمعة بجميع الصفات مع ان هذا الوجه اى  
الوجه الخبري في الله مختص بالرسول عندهم لا يتناول الى غيرهم من الاعيان

لكون الحق سمعهم وبصرهم وجميع قواهم من اجل تحصيلهم بالتوافل المحبة  
 الآلهية فلم يكن الحق قوى من لم يحصل له هذا الكمال فصدق الله على الرسل  
 الى التنزيه مقدار صدق النفي عايه الى الاثبات بل هو اقصر منه صدقاً  
 لطول النفي باللسان منه وليس هذا اعقل من ذلك فجمع بين التنزيه والتشبيه  
 اهل الحقيقة والشهود في قواهم هو لاهو كما جمع في كلمة التوحيد بين النفي  
 والاثبات فجمع الشهود بينهما اسرع من جمع اللسان لان جمع التنزيه والتشبيه  
 يرجع الى العقل والوهم فالعقل ينزه الحق عما يثبت له الوهم والوهم يثبت  
 للحق عما ينزه عنه والشهود يجمع بينهما بلا تخلل آن والشيخ قدس سره  
 وجه بالخبرية اعلماً للمحبين بهذا المعنى وهو من لطائف كلام رب العزة  
 واسراره لا يطلعه الا اهل الاشارة بهذا التوفيق وبهذا ظهر تقدم  
 اهل الكشف والذوق في رتب العلم عند اهل الاصناف ولما فرغ عن بيان  
 حقيقة التنزيه والتشبيه وما يلزمهما من الاحكام شرع فيما هو المقصود من  
 هذا الفصل فقال (وروح هذه الحكمة وفصلها) اشار به الى ان للفصل فصلاً  
 وهو روح ذلك الفصل (ان الامر ينقسم الى مؤثر) وهو ايجاد الاثر في غيره  
 (و) الى (مؤثر فيه) وهو قول الاثر عن غيره (وهما عبارتان) متقابلتان  
 لا يصدق احدهما على ما يصدق عايه الاخرى كتقابل العلة والمعلول وان  
 كان كل واحد منهما مظهراً بحقيقة واحدة (فالْمؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفي  
 كل حضرة هو الله تعالى والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة  
 هو العالم) فالأثر هو الاضافة الحاصلة بينهما فكان الحق اصلاً لبعض المناسب له  
 والعالم اصلاً لبعض المناسب له (فاذا ورد) عايك الوارد وهو ظهور الحق  
 في النوم في صورة مناية او في صورة حسية شهادية او الوارد الاثر مطلقاً  
 (فالْحَقُّ) انت (كل شيء) من الوارد (باصله الذي يناسبه) فان الكمالان  
 الآلهية كالوجود والعلم والقدرة والحياة وغير ذلك آثار فيك لاحقة الى  
 اصلها الذي مناسبه وهو الحق تعالى قال الله تعالى (ما اصابك من حسنة فمن الله)



والنقائص الامكانية كالاختياج وغيره وهو الاثر الحاصل فيك من الله فالحق الى اصله الذي يناسب ذلك الاختياج به وهو انت فلا يكون الحق اصلا له وانما الحق الوارد باصله المناسب له ( فان الوارد ابداً ) لكونه اثرأ ( لا بد ان يكون فرعا عن اصل كذلك كانت المحبة الالهية فرعا عن النوافل من العبد فهذا ) اى المحبة الالهية او الحب عن النوافل ( اثر ) حاصل ( بين مؤثر ) وهو الحق ( ومؤثر فيه ) وهو العبد العامل بالنوافل فالمحبة الالهية على التحقيق هي صورة ظهور ذلك العبد بالنوافل فالحق الى اصله ( كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة الالهية فهذا ) اى كون الحق قوى العبد ( اثر ) حاصل بين المؤثر وهو الحق والمؤثر فيه وهو العبد المحب فكون الحق قوى العبد على التحقيق هي صورة ظهور المحبة الالهية وهو اثر حاصل من العبد العامل بالنوافل فالحق الى اصله ( مقرر لا تقدر ) انت ( على انكاره لثبوته شرعا ان كنت مؤمنا ) بالنسبة \* ولما اتم اقسام الامر الى المؤثر والمؤثر فيه واحوالهما رجع الى تفصيل ما اجمله في رؤية الحق في المنام فقال ( واما العقل السليم ) وهو الباقي على الفطرة الاصابة الخالي عن العقائد الفاسدة ( فهو اما صاحب تجل آلهى فى مجلى طبيعى فيعرف ) ما قلناه من ظهور الحق فى صور الاشياء فى النوم وغيره او يعرف ما قلناه من اقسام الامر الى مؤثر ومؤثر فيه ( واما مؤمن مسلم يؤمن به ) اى يؤمن ما قلناه ( كما ورد فى الصحيح ) وايا ما كان ( ولا بد من سلطان الوهم ان يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به الحق فى هذه الصورة ) المرئية فى المنام ( لانه ) اى العاقل ( مؤمن بها ) اى بهذه الصورة التى تجلى الحق له فيها فطالب حقيقتها فبح بالوهم فى ذلك فيحكم الوهم عليه فى تصويره ( واما غير المؤمن ) وهو صاحب الاعتقادات الفاسدة والعقل المشوب بالوهم الحيوانى ( فيحكم على الوهم ) اى فيحكم على بطلان ما حكم عليه الوهم من ظهور الحق بصور الاشياء ( بالوهم فيتخيل بنظره الفكرى انه قد احال على الله ما اعطاء ذلك التجلى فى الرؤيا والوهم فى ذلك لا يفرقه ) اى

والحال ان الوهم السلطاني لا يفارق عن ذلك المتخيل (من حيث لا يشعر) عدم مفارقة الوهم عنه (لغفلته عن نفسه ومن ذلك) اى ومن اقسام الامر الى مؤثر ومؤثر فيه (قوله تعالى ادعوني استجب لكم واذا سألك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداعى اذا دعان اذلا يكون محييا الا اذا كان) اى وجد (من يدعو) فالمجيب فاعل ومؤثر والداعى قابل ومؤثر فيه فالأثر الحاصل بينهما وجه الى الصاعل ووجه الى القابل فالحق كل شئ باصله (وان كان عين الداعى عين المجيب) فى الحقيقة (فلا خلاف فى اختلاف الصور فهما صورتان بلا شك) فان قيل لاشك ان المراد بالمجيب هو الحق تعالى الواجب الوجود وبالداعى هو العبد الممكن الوجود فلا يمكن الاتحاد والعينية بينهما فى الحقيقة فان حقيقة الممكن لا يكون الاممكنا كما ان حقيقة الواجب لا يكون الا واحدا قلنا لاشك ان صورة الداعى اثر لصورة المجيب والأثر لا حقيقة له فى نفسه بل حقيقته حقيقة من له ذلك الأثر فان الأثر الحاصل منك فى المرآة لاشك انه عينك فى الحقيقة اذلا حقيقة له الا حقيقتك فعينية الحق والعبد فى الحقيقة عينية الأثر بمن له الأثر لا عينية زيد وعمر وفى الحقيقة الاسانية فان هذه الحقيقة حقيقة كل واحد منهما فى نفسه بالنسبة اليهما وعند التحقيق تلك الحقيقة اثر للحق فقولنا حقائق الاشياء ثابتة وان لم يكن مجعولة لكوها امورا معقولة لا اعيانها فى الخارج امكنها لا يقال فى حقها انها ليست بفيض المياض فلا حقيقة فى انفسها اكوها آثارا لا حقيقة الحق الفيض لذلك كان الحق حقيقة الحقائق خاتم الله آدم على صورته وهو آدم عايه السلام الحقيقى الذى هو العقل الاول والروح المحمدى لا آدم الصورى العصرى وهو اول ما خلقه الله من الاشياء وهو حقيقة الانسان الكامل عند اهل الكشف الذى خالق الله على صفة الكامل وهو امر لطيف نورى ومن اطاقت ينشعب منه الارواح الكثيرة وما نقص بالاشعاب وما زاد بعدم لذلك قال الرسول عايه السلام (اما اب الارواح وام الاشياء) (وتلك الصورة كلها) التى تظهر فيها الحقيقة الواحدة



اسمائية كانت او كونية ( كالأعضاء لزيد ) من بعض الوجوه وهو تمثيل بالظاهر  
 لمافي الباطن ( فمعلوم ان زيدا حقيقة واحدة شخصية وان صورة يده ايست  
 صورة رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبيه فهو الكثير الواحد الكثير بالصور  
 الواحد بالعين ) اى الكثير باعتبار اجزائه اذ لكل جزء من اجزائه صورة  
 شخصية يمتاز بها عن الآخر فكان بالنسبة الى اجزائه كثيراً وواحداً باعتبار  
 حقيقة الشخصية اذ هي صورة واحدة متميزة بذاتها عن الآخر ( وكالانسان  
 بالعين ) اى باعتبار حقيقة الكلية ( واحد بلاشك ولاشك ان عمراً ماهو  
 زيد ولا خالد ولا جعفر ) فى الصورة ( وان اشخاص هذه العين الواحدة لا يماهى  
 وجود أفهوا ) اى الانسان ( وان كان واحداً بالعين فهو كثير بالصور والاشخاص )  
 فكذلك الحق تعالى جل ذكره واحد من حيث ذاته كبير بحسب اسمائه وصفاته  
 فلا تعدد فى ذاته بتعدد اسمائه وصفاته ولما فرغ عن التمثيل شرع فى المقصود من  
 التمثيل فقال ( وقد علمت قطعاً ان كنت مؤمناً ) بالشرائع ( ان الحق عينه ) وعينه  
 تأكيد للحق ( يتجلى يوم القيمة فى صورة فيعرف ثم يتحول فى صورة فيترك ثم يتحول  
 عنها ) فيتجلى ( فى صورة فيعرف وهو ) اى الحق ( هو المتجلى ) وجاء ضمير المصل  
 للحصر المتجلى بالحق ( ليس غيره ) تأكيد للحصر ( فى كل صورة ) تنازاعاً فيه المتجلى  
 وايس فاليهما اعمل قدر مفعول الآخر كما ان المتجلى فى صورة زيد وعمرو وحالد  
 ليس الاعين الانسان لا غير ( ومعلوم ان هذه الصورة ماهى تلك الصورة  
 الاخرى ) اى الصورة المعروفة ليست عين الصورة المنكرة ولا الصورة  
 المعروفة عين الصورة المعروفة الاخرى ( فكان ) بالتشديد ( العين الواحدة )  
 وهى الذات الالهية ( قامت مقام المرأة ) فى ظهور اختلاف الصور فيها  
 بعين الناظرين ( فاذا نظر الناظر فيها الى صورة معتقدة فى الله عرفه  
 فاقرب به واذا اتفق ان يرى فيها معتقد غيره انكره كما يرى فى المرأة  
 صورته وصورة غيره فالمرآة عين واحدة والصورة كثيرة فى عين  
 الراى ( والحال ) ( ليس فى المرآة صورة منها ) اى من الصور التى رأى الراى

فيها (جملة واحدة) اى اصلا بل الصور انما تحصل في عين الراى عند نظره في المرآة (مع كون المرآة لها اثر في الصور بوجه وما) اى ليس (لها اثر بوجه فالأثر الذى لها) اى المرآة (كونها) اى كون المرآة (ترد الصورة) الى الناظر (متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض) فاذا كان الامر كذلك (فلها) اى للمرآة (اثر في المقادير وذلك الاثر راجع اليها) اى الى المرآة لا الى الراى (وانما كانت هذه التغيرات منها لاختلاف مقادير المرايا) فللحق اثر في الصورة الظاهرة في مرآته بحسب تجلياته الذاتية وللراى اثر بحسب اعتقاده اذ الحق لا يتجلى له الا بصورة اعتقاده فكان للحق اثر بوجه وماله اثر بوجه فاهل الذوق والتمييز لعلمه بمراتب الاشياء يلحق كل اثر الى صاحبه يعطى كل ذى حق حقه فان طلبت انت معرفة الحق بالمثال الشهادى (فانظر في المثال مرآة واحدة من هذه المرآى لا تنظر الجماعة) اى لا ينظر العامة بل ينظر الخواص فان العامة لا تنظر فيها لطلب معرفة الله بل انما تنظر لمعرفة صورته المجهولة له بوجه والخواص انما ينظرون من حيث كونها مثالا لمعرفة الله هنالك مطالبهم او بقاء الخطاب فعناء لا تنظر كثرة المرآة (وهو) اى النظر في المثال مرآة واحدة (نظرك) فى الحق (من حيث كونه ذاتا فهو) اى الحق من هذه الحيثية (غنى عن العالمين) لا يكون مرآة لاحد ولا يكون احد مرآة له فكما ان المرآة المنظور فيها من حيث نفسها واحدة غنية عن الصور الخاصة فيها كذلك ذات الحق (من حيث ذاته غنى عن العالمين) وانظر الى المرايا المتخالفة في المقدار وهو نظرك فى الحق (من حيث الاسماء الالهية فكذلك الوقت) اى وقت نظرك فى الحق من حيث الاسماء الالهية (يكون) الحق (كالمرايا المتكثرة المتخالفة المقادير فإى اسم آلهى نظرت) انت (فيه نفسك او من نظرك فيه) نفسه (فانما يظهر للناظر حقيقة ذلك الاسم) كما يظهر للناظر حقيقة المرآة من الطول فى المرآة الطويلة والعرض من المرآة العريضة والصغر والكبر والناظر واحد وهذه الصور المتخالفة هي حقائق المرايا تظهر للناظر



(فهكذا) أي فكما ذكرنا (هو) الشأن (الامر) في حق الحق (ان فهمت) قاطب بقتل نفسك بالقضاء في الله فاصبر بالبلايا في طريق الوصول الى ما ذكرناه من معرفة الحق (فلا تجزع ولا تخف) وكن شجاعا على قتل نفسك فانه يوصلك الى شهود الحق (فان الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية) حقيرة خارجة عنك قليلة الضر والعداوة التي لا تضر كذا اذا لم تقتل فلا يجب عليك قتلها مع انها لو قتلها وصلت درجة الشجاعة فاستحققت حب الله (وليست الحية) الكاملة في العداوة المهلكة الواجب القتل المانعة عما ذكرناه من المعارف الالهية (سوى نفسك) فاذا قتلتها بالقضاء في الله فقد وصلت اعلى درجة الشجاعة فاستحققت كمال حب الله فلما نتيج السالكين الى محاربة النفس ونفاهم من قتل قتيلا فله سلبه وسلب النفس حب الله ومعرفة رجع الى تحقيق القتل والاعدام وجعله مبنى لبيان المعارف بعده فقال (والحياة حية لنفسها بالصورة والحقيقة) أي الحياة لا تعدم بالقتل مطلقا بل هي باقية بذاتها وحقيقتها بصورتها النوعية وان انعدمت بالصورة الحسية (والشيء لا يقتل عن نفسه وان افسدت الصورة في الحس) فنفسه باقية بالصورة البرزخية قال بعض الافاضل انما نقل الكلام في هذه الحكمة الاليسانية الى بيان البقاء وكشف المعاد لان الياس كان ادريس فارتفع الى السماء وبقي فيها وفي صورته الشخصية ثم عاد الى الصورة الاليسانية ثم كلامه وليس <sup>بمصحح</sup> لان ادريس انما رفع الى السماء بعد تحصيل الاعتدال الحقيقي الذي هو سبب للبقاء فينا في فناء صورته الشخصية وانما جاءت الصورة الاليسانية لتحويل الحق باطنه في النشأة الاخرية فيحسر بالحسر الروحاني مع بقاء صورته الشخصية كما سيأتي تحقيقه تفصيلا في المتن ولا اشارة في كلام المص الى ما قاله ذلك الفاضل بل كلامه كله في هذا المقام يدل على خلافه ومثل هذا الكلام ينشأ من الميل الى التباس وانما يبقى ذات المقتول او الميت بالصورة (فان الحد) أي حد المقتول (يضطها) أي الصورة (والخيال) البرزخي (الانزياها) أي الصورة (واذا كان الامر على هذا فهذا هو الامان من الله على الذوات والعزة

والمنعة فانك لا تقدر على فساد الحدود وای عزة اعظم من هذه العزة) وفيه دلالة على ان الانسان في الحقيقة هو الروح الباقي ازلا وابدأ ولا يفنى بفناء الصورة العنصرية بل يصور بصورة بحسب استعداده وينقل الى عالم آخر فلا قتل ولا موت عن نفسه فلا خوف من الموت لمن انكشف له هذا المعنى وانما الخوف للمحجوبين (فتخيل) انت (بالوهم) الفكري (انك قتلت) وازلت الصورة مطلقا (وبالعقل) المنور بنور القدس (والوهم) السلطاني (لم تزل الصورة موجودة في الحد) وانك لا تقتل الا في تخيل عقلك المشوب بالوهم والامر في نفسه ليس على ما في تخيلك بل العاقل في الحقيقة هو الله لا انت (والدليل على ذلك) اي على انك قاتل في تخيلك بالوهم وان الله هو القاتل في الحقيقة لا انت (قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والعين ما دركت الا الصورة المحمدية التي ببت لها الرمي في الحس وهي) اي الصورة المحمدية (التي نفي الله الرمي عنها ولا) بقوله ما رميت (ثم انبت) اي الرمي (لها) اي للصورة المحمدية (وسطاً) بقوله اذ رميت بناء على ما ادركته العين من نبوت الرمي لها في الحس (ثم عاد بالاستدراك ان الله هو الرامي في صورة محمدية) فابنت الحق لنفسه الرمي ملاصقاً بالصورة المحمدية لا من حيث كونه مجرداً عنها والمقصود ان الرمي اثر حاصل بينهما (ولا بد من الايمان بهذا فانظر الى هذا المؤثر) وهو الرمي فانه وان كان في التحقيق اثر الحق لكنه يؤثر فيه (حتى انزل) هذا المؤثر (الحق في صورة محمدية) فالمعلول علة لعله بوجه كاسياني فان تأثير الحق في وجود الرمي وتأثير الرمي في نزول الحق في صورة رامية ليظهر منه (واخبر) الحق قوله (نفسه) بالنصب او بالرفع (عباده بذلك) اي رمية في صورة محمدية (فما قال احد منا ذلك بل هو قائل عن نفسه وخبره صدق والايمان به واجب سواء ادركت) بالذوق والشهود (علم ما قال) الحق في الرمي (اولم تدركه) فاذا وجب الايمان به (فاما عالم) انت (واما مسلم مؤمن) ولا ثالث الا باطل وهو العقل الذي يقاد الى نظره الفكري في تحصيل مجهولاته فان طابق شئ



بنظره الفكري قبل والا فلا (ومما يدل على ضعف النظر العقلي من حيث  
فكره كون العقل يحكم على العلة انها لا تكون معلولة لمن هي علة له هذا حكم العقل  
لاخفاء به وما) اي وليس (في علم التجلي الا هذا) قوله (وهو) بيان لما اشير اليه  
بهذا فهو ضمير الشأن (ان العلة تكون معلولة لمن هي علة له) فالعقل يحكم على  
ان العلة لا تكون معلولة لمعلولها والكشف وهو العلم الحاصل من التجلي يحكم  
على ان العلة تكون معلولة لمعلولها فلا يصح حكم العقل من حيث نظره الفكري  
والا لما حكم على ان العلة ليست معلولة لمعلولها وايس كذلك بل العلة قد يكون  
معلولة لمعلولها بالكشف الصحيح وجاء من العقل الحكم الصحيح اذا تحرز  
عن الفكر عند رؤية الامر على ما هو عليه وبينه بقوله (والذي حكم به العقل  
صحيح) واقع مطابق بما في نفس الامر (مع التحرز في النظر) اي اذا لم يقف مع  
نظره الفكري بل جرد نفسه عنه (وغايته) اي غاية العقل (في ذلك) اي  
في صحة حكمه مع التحرز في نظره (ان يقول اذا رأى) العقل (الامر على خلاف  
ما اعطاه الدليل النظري) قوله (ان العين) مقول القول (بعد ان ثبت) اي  
بعد التسليم (انها) اي العين (واحدة في هذا الكثير) فاذا كانت واحدة (فمن حيث  
هي علة في صورته من هذه الصور) وهي صورته العلية (لمعلول ما) يتعاق  
بقوله علة (فلا يكون) العين (معلولة لمعلولها في حال كونها علة) اي حال كون  
العين علة لذلك المعلول (بل ينتقل الحكم) اي حكم العلية والمعلولية (بانتقالها)  
اي بانتقال العين (في الصور فتكون) العين التي هي علة في صورة (معلولة لمعلولها  
فيصير معلولها) اي معلول العين (علة لها) اي للعين كالمعلول الاول وهو العقل  
الاول فان العين علة له فلما انتقل العين الى الماعول الثاني وهو نفس الكلية يصير  
العقل الاول علة لظهور العين في صورة النفس الكلية ومما اظهر لك منه آدم  
وحواً أو بنوه فان العين تعينت في صورة من الصور فكانت علة لا دم فلا يكون  
العين معلولة لا دم في حال كونها علة له بل ينتقل الحكم بانتقال العين  
التي هي علة لا دم الى صورة حواً وصورة البنين والبنات فيصير

آدم علة للعين في ظهورها بهذه الصورة ( هذا ) الحكم الصحيح ( غاية ) اى  
 غاية الفصل ( اذا كان قدر اى الامر على ما هو عليه ) وهو رؤيته ان العين  
 واحدة في الكثير ( ولم يقف مع نظره الفكرى ) فاذا وقف مع نظره الفكرى  
 ولم يبرز في النظر لا يجرى هذا الحكم منه بل يحكم على العلة بانها لا يكون  
 معلولة لمعلولها ( فاذا كان الامر في العلية ) في حق النظر العقل ( بهذه المثابة )  
 فانه لا يدرك الامر في العلية على ما كان عايه الا مع التبرز في النظر فلا يسمع  
 الامر في هذا المضيق مع ان الامر لم يكن خارجا عن طوره في هذا المقام  
 ( فاظنك باتساع النظر العقلى في غير هذا المضيق ) الذى اضيق منه فان من  
 الامور اضيق منه بحيث كانت خارجة عن طور النظر العقلى فكيف يتسع  
 العقل فيها فلا تظن ان العقل يدركها بالنظر فانما علمها بالتجلى الالهي ( فلا عقل  
 من الرسل صاوات الله عليهم اجمعين وقد جاؤا بما جاؤا به في الخبر عن الجناب  
 الالهي فابتدوا للحق ما اثبتته العقل وزادوا فيما لا يستقل العقل بادراكه )  
 بل يحتاج الى التجلى الالهي ( وما يخيله رأساً ) اى ولا يخيل العقل ثبوت الحق بكافة  
 ( ويقربه ) من الاقرار ( في التجلى الالهي ) اذ التجلى يزيل حكم النظر العقلى  
 اى زادوا كل ذلك في الاثبات ( فاذا خلا ) العقل ( بعد التجلى بنفسه ) اى  
 رجع الى مرتبة عقله ( حارفاً رآه ) فاذا كان الامر كذلك ( فان كان ) العبد  
 ( عبد رب رد العقل اليه ) الى ربه كالانبياء والاولياء ( فان كان ) العبد ( عبد  
 نظر رد الحق الى حكمه ) اى حكم العقل اوفان كان التجلى له عبد رب رد الحق ( وهذا )  
 اى رد الحق الى حكم العقل ( لا يكون الامام ) المتجلى له ( في هذه الشاة الدنيوية  
 محجوباً بعين نشاة الاخرية في الدنيا فان العارفين بظهور هنا ) اى في عالمنا  
 هذا ( كانوا في الصورة الدنيوية لما يجرى عايتهم من احكامها ) اى من احكام  
 الدنيوية ( والله تعالى قد حوت لهم في بواطنهم في الشاة الاخرية لا بد من ذلك )  
 التحول لهم والالم يكونوا عارفين ( فهم بالصورة مجهولون ) لا يعلمهم الناس  
 فانهم ستروا الله عن اعين الاغيار فسترهم الله عن اعين المحجوبين ( الا لمن



كشَفَ اللهُ ( غطاءه ) ( عن بصيرته فادرك ) وهم الذين قال تعالى في حقهم اوليائي  
تحت قبابي لا يعرفهم غيري ( فامن طرف بالله من حيث التجلي الالهى الا وهو  
على النشأة الاخرية قد حشر في دنياه ونشر من قبره ) في باطنه ( فهو يرى  
ما لا يرون ) اى المحجوبون ( ويشهد ما لا يشهدون عناية من الله ببعض عباده  
في ذلك ) المقام الدنيوى فجعل لهم ما اجل لغيرهم فانشاء الله العارفين نشأتين  
فجمع العارفون في حال حياتهم نشأتين دنيوية واخرية ( فمن اراد العزور )  
اى الاطلاع ( على هذه الحكمة الاليسية الادريسية الذى انشاء الله نشأتين )  
فجمع الالياس وهو ادريس نشأتين نشأة دنيوية ونشأة اخروية من حيث  
التجلي الالهى كما ذكر في حق العارفين ( فكان نينا قبل نوح ثم رفع ) الى السماء  
( ونزل رسولا بعد ذلك فجمع الله ) فيه ( بين المنزلتين ) النبوة والرسالة  
( فلينزل ) جواب من ( عن حكم عقله الى شهوته وليكن حيوانا مطلقا ) بحيث  
لا يحكم العقل عليه اصلا فيفوته العقل مطلقا ( حتى يكشف ) ذلك النازل  
( ما يكتشفه كل دابة ماعدا النقلين ) من احوال الموتى من التعيم والتعذيب  
( فحينئذ ) اى فحين يكشف ما يكشف كل دابة ( يعلم انه قد تحقق بحيوانيته )  
فيه انزل منزلة ادريس حيث نزل عن سماء غفلة الى ارض نفسه فهذا النزول  
لا يكون الا بعد العروج الى سماء الروح بالرياضات والمجاهدات كما كان رفع  
ادريس الى السماء كذلك ( وعلامته ) اى وشرط التحقق بمقام الحيوانية  
( علامتان الواحدة هذا الكشف ) المذكور وهو قوله حتى يكشف ما يكشفه  
كل دابة فاذا كشف هذا المذكور ( فيرى من يعذب في قبره ومن ينعم ويرى  
الميت حيا في قبره والصامت متكلم والقاعد ماشيا والعلامة الثانية الحرس  
بحيث انه لو اراد ان ينطق بما رآه لم يقدر فحينئذ ) اى فحين تحقق العلامتان  
( يتحقق بحيوانيته وكان لا تليذ قد حصل له هذا الكشف غير انه لم يحفظ  
عليه الحرس فلم يتحقق بحيوانيته ) اعدم وجود العلامتين ( ولما اقامى الله  
تعالى في هذا المقام تحققت بحيوانيته تحققا كليا فكنت ارى واريد

أن اطلق بما اشاهده فلا استطيع فكنت لا افترق بينى وبين الحرس الذين لا يتكلمون فاذا تحقق ذلك النازل (بما ذكرناه) من مقام حيوانيته (انتقل الى ان يكون عقلا مجرداً في غير مادة طبيعية) فينثذ قد تحقق بمقام الياسية (فيشهد اموراً) كلية مجردة في غير مادة طبيعية (هى اصول لما تظهر في الصورة الطبيعية) كشهود الياس (فيعلم) حينئذ (من اين يظهر هذا الحكم) وهو الرمى والقتل وغير ذلك (في الصور الطبيعية علماً ذوقياً) كما علم الياس (فان كوشف) لهذا العارف المشاهد اصول الامور مع هذا الكشف (على ان الطبيعة عين النفس الرحمان فقد اوتى خيراً كثيراً وان اقتصر) هذا العارف (مع) اى مع هذا الكشف (على ما ذكرناه فهذا القدر) اى كشف الاصول الظاهرة في صور الطبيعة على الاقتصار (يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله فيلحق بالعارفين ويعرف عند ذلك) الشهود (ذوقاً) معنى قوله تعالى (فلم تقتلوهم واكن الله قتلهم) لشهوده كيفية صدور الافعال من الله (وماقتلهم) في الحقيقة (الا الحديد والضارب والذي خالق هذه الصورة) الضاربة والحديدية وهو الذات الالهية الباقية بعد اقصاء هذه الصورة العنصرية (فبالجموع وقع القتل والرمى فيشاهد الامور باصوالها) وهى الحقائق المحردة الالهية والحقائق المجردة الكونية (وصورها) الطبيعية والعنصرية وبشاهد كيفية صدور الاحكام من جماتها (فيكون تاماً) في المعرفة بالله لا كاملاً (فان شهد النفس) اى فان شهد مع ذلك ان النفس الرحمن عين الطبيعة (كان مع التمام كاملاً) في المعرفة بالله فعلى هذا التقدير (فلا يرى الا الله في عين كل ما يرى فيرى الراى عين المرئى) فمن حيث انه كاملاً يرى الراى عين المرئى ويرى غيره من حيث انه تام لا كامل فجمع بين الشهود بين شهود نفس الرحمن وشهود اصول الامور وصورها فاسكل شهود حكم في هذا العارف (وهذا القدر) من البيان في المعرفة بالله (كاف) للطالين والسالكين الى الله (والله الموفق والهادى الى سبيل الرشاد)



فصل حكمة احسانية في كلمة لقمانية

ولاختصاص الخير الكثير بلقمان بالنص اورد هذه الحكمة في كلمته ( \* شعر \*  
اذشاء الآله يريد رزقا \* له ) اى اذا اراد الحق سبباً لظهور نفسه ( قالكون  
اجعه غداء \* له ) من حيث اظهارها اياه واحتفاؤها فيه ( وان شاء الآله يريد  
رزقا \* لنا فهو ) اى الحق ( الغذاء ) لنا من حيث احتفائه بنا وبقاء وجودنا به ( كما  
نشاء \* ) من الله بحسب استعدادنا وقابليتنا الرزق والغذاء ولفظ كما يشاء يجوز  
على صيغة المتكلم والغائب فالرزق والغذاء روحاني ومجاري من الغذاء الصوري  
والرزق الصوري يطلق على هذا المعنى لادنى مناسبة ففرق بين المشية والارادة  
حيث جعل المشية متعاقبة بالارادة فكانت سابقة على الارادة بالسبق الذاتى  
كسبق بعض الصفات على البعض فبهي غيرها من هذا الوجه ( مشيته ) عين  
( ارادته فقولوا \* بها قد شاءها ) اى بالمشية قد شاء الارادة ( فبهي ) اى الارادة  
( المشاء \* ) فتح الميم اى المراد فهذا وجه اتحادهما ومعنى البيت الاول على تقدير  
الاتحاد اذا شاء الآله ان يشاء فحينئذ يكون المشية المشاء ويفرق بينهما فرقا  
آخر بقوله ( يريد زيادة ويريد نقصا ) يعنى ان الارادة تتعلق بزيادة شئ  
ونقصه ( وليس مشاؤه الا المشاء \* ) اى لا يتعلق مشيته بزيادة شئ ونقصه بل  
هى العناية الالهية المتعاقبة بايجاد المشاء من غير تعرض الى الزيادة والنقصان  
( فهذا الفرق بينهما محقق \* فمن وجه فبينهما سواء \* ) وهو كون عين كل واحد  
منهما عين الذات من حيث الاحدية ( قال الله تعالى ولقد آتينا لقمان الحكمة  
ومن يؤتى الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً فلقمان بالنص هو ذوالخير الكثير  
بشهادة الله له بذلك ) اى بكونه ذا الخير الكثير ( والحكمة قد تكون متافظاً بها  
وقد تكون مسكوتاً عنها ) اما الحكمة المتلفظ بها ( مثل قول لقمان لابنه يا بني  
انها ) اى القصة ( انك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة او في السموات  
او في الارض يأت بها الله فهذه حكمة منطوق بها وهى ان جعل الله هو الا تى بها  
وقرر الله ذلك ) الكلام ( فى كتابه ولم يرد هذا القول على قائله ) مع ان الايان

يضاف الى العبد ايضاً ولم يقل الحق لقمان ليس الامر كما قلت فدل ذلك على ان كل  
 آتى الحجة عين الحق من جهة الحقيقة (واما الحكمة المسكوت عنها) قوله (وعلمت)  
 معطوف على قول المسكوت باعتبار تضمنه بمعنى الفعل تقديره الذي سكت عنها  
 وعلمت تلك الحكمة (بقريته الحال) وجواب اما قوله (فكونه سكت عن الموتى  
 اليه تلك الحجة فما ذكره) اى فمما ذكر لقمان الموتى اليه (ولا قال لابنه يات بها  
 الله اليك ولا الى غيرك فارسل لقمان الايمان عاماً) اى لا يجعل متعلقاً ببنى  
 (وجعل الموتى به) وهو حجة من خردل (فى السموات) ان كان ذلك الموتى به فيها  
 (اوفى الارض) ان كان ذلك فيها (تنبيهها) بذلك الجعل (لينظر الناظر فى قوله  
 وهو الله فى السموات وفى الارض فبه لقمان بما تكلم به) وهو جعل الموتى به  
 فى السموات اوفى الارض وجعل الآتى هو الله (وبما سكت عنه) وهو سكوت عن  
 الموتى اليه (ان الحق عين كل معلوم) سواء كان موجوداً او معدوماً قوله (لان المعلوم  
 اعم من الشئ) دليلاً على تنبيهه بالمنطوق والمسكوت عنه من ان الحق عين كل  
 معلوم لان المراد بهذا التنبيه تعميم احاطة الحق وذاليم الا بما هو اعم ولو كان  
 الشئ اعم من المعلوم لنبه به فقال ان الحق عين كل شئ فلو وجد اعم من المعلوم  
 لآتى به وبهذا المعنى اشار بقوله فارسل الايمان عاماً فما حذف المفعول الا للتعميم  
 ولوقيل عين كل شئ لفات التعميم واحتص احاطة الحق وهو يخالف بما  
 هو المفهوم من كلام لقمان من التكلم والسكوت فهذا التعميم ثبت من كلامه  
 اقتضاء فاقضى هذا الكلام ان الحق عين اعم الاشياء صدقاً ولا اعم من المعلوم  
 فكان عين كل معلوم (فهو) اى الشئ (انكر النكرات) واعلاها فاستوى  
 المعلوم مع الحق فى رتبة الاحاطة دون الشئ وغيره من النكرات (ثم  
 تم الحكمة واستوفاه لتكون النشأة) اللقمانية (كاملة فيها) اى فى الحكمة  
 والمعرفة (فقال ان الله لطيف فم) غاية (لطافته واطفه انه) اى الله (فى الشئ  
 المسمى بكذا المحدود بكذا) اى فى الاشياء المختلفة الاسماء والحدود (عين ذلك  
 الشئ) فان اللطيف لاطافته يرى الكيف (حتى لا يقال فيه) اى لا يحمل



في حق ذلك الشيء ( الا ما يدل عليه اسمه ) وما عبارة عما يدل عليه اسم ذلك الشيء من المفهوم فان قولنا هذا سماء لا يحمل على المبتدأ الا مدلول السماء ( بالتواطىء ) اى بالتوافق ( والاصطلاح فيقال هذا سماء وارض وصخرة وشجر وحيوان وملك ورزق وطعام ) الحال ان ( العين واحدة من كل شيء ) مسمى بالاسماء المختلفة ومحدود بالحدود المختلفة ( وفيه ) اى وفي موجود كل شيء ( كما تقول الاشاعرة ان العالم كله متماثل بالجوهر ) كتماثل افراد الانسان بالانسان ( فهو جوهر واحد ) في كل تماثل كما ان الانسان واحد في كل تماثل من افراده ( فهو ) اى قول الاشاعرة ( عين قولنا العين واحدة ثم قالت ) الاشاعرة ( ويختلف ) ذلك الجوهر الواحد ( بالاعراض وهو ) اى هذا القول ( قولنا ويختلف ) العين ( ويتكبر بالصور والنسب حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته او عرضه او مزاجه كيف شئت فقل وهذا عين هذا من حيث جوهره ولهذا ) اى ولاجل اتحاد كل شيء في الجوهر الواحد ( يؤخذ عين الجوهر في حد كل صورة ومزاج فيقول انه ليس سوى الحق ويضمن المتكلم ) بمقوله ونظره الفكري ( ان مسمى الجوهر وان كان حقا بابتداء في نفسه ما ) اى ليس ( هو عين الحق الذي يطلقه اهل الكشف والتجلي ) من ان مسمى الجوهر هو الحق تعالى وهو جوهر حقيقى سار في كل شيء ( فهذا ) السريان في الاشياء ( حكمة بكونه ) اى كون الحق ( لطيفاً ثم نعمت ) لقمان الحق ( فقال خيراً اى علماً عن اختبار وهو ) اى كون الحق علماً عن اختبار قوله تعالى ( وتبلونكم حتى نعلم وهذا ) اى العلم الاختبارى ( هو علم الاذواق ) اى مختص بالذوق الذي لا يحصل الا بالقول ( فجعل الحق نفسه مع علمه ) بالعلم المطلق ( بما هو الامر عليه مستفيداً علماً ) بقوله حتى نعلم وهو علم الذوق لا العلم المطلق ( ولا يقدر على انكار ما نص الحق عليه في حق نفسه ففرق تعالى ما بين علم الذوق والعلم المطلق ) بقوله حتى نعلم فيتميز الاسم

الخير من الاسم العليم ( فعمل الذوق مقيد بالقوى ) الروحانية او الجسمانية  
 ( وقد قال تعالى عن نفسه انه عين قوى عبده في قوله كنت سمعه وهو ) اى  
 السمع ( قوة من قوى العبد وبصره وهو قوة من قوى العبد ولسانه وهو  
 عضو من اعضاء العبد ورجله ويده فما اقتصر في التعريف ) اى فى تعريف  
 نفسه ( على القوى فحسب حتى ذكر الاعضاء ) لحصول العلم الذوقى ( وليس العبد  
 بغير لهذه الاعضاء والقوى ) فعلى هذا ( فعين مسمى العبد ) ومسمى العبد  
 مجموع الاعضاء والقوى ( هو الحق لا عين العبد هو السيد ) فاذا اعتبر السيادة  
 والعبودية لا يمكن ان يكون احدهما عين الآخر وانما لم يكن عين العبد هو السيد  
 وكان عين مسمى العبد هو الحق ( فان النسب متميزة لذاتها ) وهى السيادة  
 والعبودية وغيرها ( وليس المنسوب اليه متميزا فاه ليس ثمه ) اى فى العالم ( سوى  
 عينه فى جميع النسب فهو عين واحدة ذات نسب واضافات وصفات ) وما الكثرة  
 الا فى هذه المراتب والعين التى ظهرت فيها واحدة ( فمن تمام حكمة لقمان فى  
 تعليمه ابنه ما جاء به فى هذه الآية من هذين الاسمين الا ليهن لطيفا خيرا سمي  
 بهما الله تعالى فلو جعل ذلك ) اى ما جاء به من الاسمين ( فى الكون وهو الوجود  
 فقال كان الله ) لطيفا خيرا ( لكان ) ذلك القول ( اتم فى الحكمة وابلغ ) لدلالته  
 على اتصاف الحق فى الازل بهذين الاسمين بخلاف قوله ان الله لطيف خير  
 ( فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال ) لقمان ( لم يزدعائيه شيئا ) من الكون  
 ( وان كان قوله ) اى قول لقمان ( ان الله لطيف خير من قول الله ) فان الله  
 اخبر عن نفسه بذلك لجميع الانبياء لكن لما تكلم به لقمان فى تعليمه لانه جعل الله  
 من قوله فحكى عنه ( فلما علم الله تعالى من لقمان انه لو نطق متمما لثم بهذا ) فحكاية  
 الله قول لقمان من غير زيادة مع احتياجه الى الزيادة كانت من تمام حكمة لقمان  
 وانما لم ينطق متمما مع ان المقام التحميم لانه اورد فى مقام التعليم والنصيحة فالواجب  
 عليه الاتيان بما هو اول على المعرفة بالله متأدبا مع الله لعله ان هذا القول قول الله  
 فحكى كما قال لابنه من غير زيادة فتأدب الله به فحكى قوله كما قال فكان عدم



نطقه متما مع علمه بالتحيم من تمام كلمته فجواب فلما محذوف لدلالة قوله فحكي الله  
تقديره فلما علم الله من لقمان انه لو نطق متمما لثم بهذا حكى الله قوله كما قال لم يرد  
عليه شيئا حذف للعلم به (واما قوله) اي واما الحكمة في قوله (وان تك مثقال  
حبة من خردل لمن هي له غذاء وليس) ذلك المتغذى (الا الذرة المذكورة  
في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) وجواب  
اما قوله (فهي) اي الذرة التي هي البلة الصغيرة (اصغر متغذ) من الحيوان  
(والحبة من الخردل اصغر غذاء) من الاغذية (ولو كان ثمه) اي في العالم (اصغر)  
غذاء ومتغذيان خردل وذرة (لجاء به كجاء بقوله ان الله لا يستحي ان يضرب  
مثلا ما بعوضة ثم لما علم انه ثمه ما هو اصغر من البعوضة قال فما فوقها يعني  
في الصغر وهذا قول الله) اي ليس حكاية عن قول احد (والتي في الزلزلة قول  
الله ايضا فاعلم ذلك فممن نعلم ان الله ما اقتصر على وزن الذرة و) الحال ان (تمه)  
اي في العالم من المتغذى كان (ما هو اصغر منها) بل انما اقتصر لعدم كونه  
اصغر من الذرة (فانه جاء) اي لو كان ثم اصغر من الذرة لجاء (بذلك) الا اصغر  
ايضا (على المبالغة) اذ الكلام سيق للمبالغة كما جاء في ضرب المثل بقوله  
فما فوقها ولما شبه الحق بقوله فممن نعلم نزه بقوله (والله اعلم) وهذا تأدب  
منه مع الله (واما تصغيره اسم ابنه قصير رحمة) لانه صغير غير بالغ في نفسه  
(ولهذا) اي ولاجل تصغيره تصغير رحمة (وصاه بما فيه سعاده اذا عمل بذلك)  
اي بما وصاه (واما حكمة وصيته في نهيه اياه) اي ابنه (ان لا تشرك بالله) اي لا تقل  
ان فيهما آلهة يتصرفون على الاشتراك فان الله فرد واحد لا ثاني له في نفس  
الامر فان اشركت بالله فما اشركت الامع عينه (فان الشرك لظلم عظيم) والظلم  
يقتضي المظلوم (والمظلوم المقام) الذي وقع فيه الظلم (حيث نعته) اي حيث  
وصف المشرك ذلك المقام الذي هو الحق (بالانقسام) الى الاثنينية (وهو)  
اي الحال ان المقام (عين واحدة) وهو الله الواحد بالوحدة الذاتية وجوب  
اما قوله (فانه) اي الشريك (لا يشرك معه) اي مع الله (الا عينه وهذا) اي

الاشراك مع الله عينه ( غاية الجهل ) لذلك قال عظيم فقد ظلم نفسه بالجهل حيث  
 لم يعلم بان العين واحدة لا تقبل الانقسام وجعل له شريكاً وما جعله شريكاً  
 الا عينه اذ اثبات الشريك معه في ملكه يقتضى انقسام ذلك العين الواحدة  
 التي لا تقبل الاتينية فما قسمه الا الى عينه فلا يشرك الا عينه لذلك  
 قال ( وسبب ذلك ) الانسراك الذي هو غاية الجهل ( ان الشخص الذي  
 لا معرفة له بالامر على ما هو عليه ولا بحقيقة الشيء اذا اختلفت عليه الصور  
 في العين الواحدة وهو لا يعرف ان ذلك الاختلاف في عين واحدة جعل  
 الصورة مشاركة للآخرى في ذلك المقام فجعل لكل صورة جزءاً من ذلك المقام  
 ومعلوم في الشريك ان الامر الذي يخصه ( اي يخص الشريك ) مما وقعت فيه  
 المشاركة ليس ( ذلك الامر ) عين ( الامر ) الآخر الذي يشاركه اذ هو  
 للآخر فاذا مائه شريك على الحقيقة فان كل واحد منهما كان ( على حظه )  
 اي نصيبه ( مما قيل فيه ان بينهما مشاركة فيه ) كالانسان والفرس  
 فان الحيوان الذي يخص الانسان ليس عين الحيوان الذي يخص الفرس فاذن  
 لا شركة على الحقيقة في عين واحدة بل الشركة فيه وهم محض فان كل واحد  
 منهما على حظه فاذا اخذ كل واحد منهما نصيبه من الطبيعة الحيوانية لا يبقى  
 لكل واحد منهما حق فيها حتى اشتركا فيها قوله ( وسبب ذلك الشركة )  
 مبتدأ ( المشاعة ) خبره اي وسبب ذلك الشركة المذكورة الاشاعة في عين  
 واحدة ولا اشاعة في الحقيقة فلا شركة اذ الشركة تبتنى على الاشاعة  
 ( وان كانت ) العين الواحدة ( مشاعة ) فلا بد ان يتصرف كل واحد منهما  
 وذلك محال فان المتصرف في الملك مطلقاً هو الله الواحد القهار فلا تصرف  
 للآخر فزال الاشاعة ( فان التصرف من احدهما يزيل الاشاعة ) فما اثبتته  
 الاشقياء من الشريك بالله امر وهمي لا روح فيه واما ما اثبتته السعداء  
 من الاولياء المشتركين فانه حق قائم يحملون الاسماء الالهية مشتركة  
 في الدلالة على الذات الواحدة وهو الذات الواجب الوجود فان لكل واحد



من الاسماء الالهية الحكم في الذات الواحدة على السواء وهو الدلالة وذلك  
الشركة امر حقيقى لذلك قال (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن) فان كل واحد  
من الاسم الله والاسم الرحمن مشترك في الدلالة على الذات الواجب الوجود  
قبالة الحاجات فبايهمما دعوتهم يقضى الله حاجتكم وكذا كل الاسماء الالهية  
قال عليه السلام (اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم) فان النجوم مشتركة  
في الدلالة على الطريق الموصل الى المطلوب وكذا الاصحاب مشتركة على  
الحقيقة في الدلالة على الصراط المستقيم الموصل الى الحق (هذا) اى الاشتراك  
بين الاسماء في الدلالة على الذات الواحدة (روح المسئلة) اى روح مسألة  
الشركة لوجود معنى الشركة فيها على الحقيقة واما ما قاله انطقيون من  
ان الجزئيات مشتركة في الامر الكلى الشامل لها فمجرد اصطلاح منهم  
لا شركة فيه في الحقيقة بل هو امر وهمى فما وقع اصطلاحهم الاعلى ما فى  
وهمهم من الشركة فلا روح لمسئلة الشركة فيه واما الشركة في دلالة القاب  
الجزئيات على ذلك الكلى فاعلم ذلك فدعوى الشركة من الكفار كاذبة  
لأبائهم الشركة فيما لا شركة فيه ولا قابلية لها اصلاً ودعوى الموحد  
صادقة لأبائهم الشركة في محلها والله الهادى الى صراط المستقيم

### فصل في حكمة امامية في كلمة هارونية

ونا كان هارون نبياً وخليفة من الله وخليفة من موسى عليهما السلام اورد  
الحكمة الامامية في كلمته (اعلم ان وجودهاون كان من حضرة الرحوت)  
مبالغة من الرحمة (بقوله ووهباله من رحمتا يعنى موسى اخاه هارون نبياً  
فكانت نبوته من حضرة الرحوت) بالنص الآمى (فانه) اى هارون  
عليه السلام (اكبر من موسى سناً) والكبير لشقيقته ورحمته للصغير تحت  
اسخيره (وكان موسى اكبر منه نبوةً ولما كانت نبوة هارون من حضرة الرحمة  
لذلك) اى لاجل كون نبوته من الرحمة (قال لآخيه موسى) فى وقت اخذه

بطليته (يا ابن ام قنادام يا به لا يا به) اى لم يقل لموسى يا ابن ابى (اذ كانت الرحمة  
للأم دون الاب اوفر) اى اغلب (فى الحكم) اى فى الشفقة والمرحمة للولد  
(ولولا تلك الرحمة) للام (ما صبرت على مباشرة التربية) لولده وجواب  
لما قال فى قوله لذلك قال فان العامل مقدم على معموله فى الاصل فكان اصل  
الكلام قال لذلك (ثم قال) هارون لآخيه موسى (لا تأخذ ببلحيتى ولا برأسى  
ولا تسمت لى الاعداء فهذا كله نفس من انفس الرحمة وسبب ذلك) الاخذ  
من موسى عليه السلام (عدم التثبت فى النظر فجاك فى يديه من اللواح التى القاها  
من يديه فلو نظر فيها نظر تثبت لوحد فيها الهدى والرحمة فالهدى) التى  
وجدت فى اللواح (بيان ما وقع من الامر الذى اغضبه) اى الامر الذى اغضب  
موسى عليه السلام هو عبادة قومه العجل (بما هو هارون برئ منه) اى وجد موسى  
عليه السلام فى اللواح ما اضل قومه الا السامرى وهرون برئ منه (والرحمة)  
هى الرحمة (باخيه) فالرحمة مبتدأ وخبره محذوف اى الرحمة التى وجد موسى  
عليه السلام فيها هى رحمة هرون على موسى عليهما السلام (فكان) موسى  
(لا تأخذ ببلحيتى ولا برأسى بمراى) اى بمنظر (من قومه مع كبره وانه) اى هرون  
(اسن منه فكان ذلك الكلام كله من هرون) الى موسى عليه السلام (شفقة على موسى  
عليه السلام لان نبوة هرون من رحمة الله فلا يصدر منه الا مثل هذا سم قال  
هارون لموسى عليهما السلام انى خشيت ان نقول فرقت) من التفريق (بن  
نخى اسراييل فنجى انى يا موسى سبأ فى تفرقتهم) وما كنت سبأ فى تفرقتهم وانما  
قال هرون فى تفرقتهم (فان عبادة العجل فرقت بينهم فكان منهم من  
عده اتباعا للسامرى وتقليدا له ومنهم من توقف عن عبادة حنى يرجع  
موسى اليهم فيسألونه فى ذلك) اى فى عبادة العجل (فخشى هرون ان ينسب  
موسى ذلك الفرقان بينهم اليه) اى الى هرون فخاطبه بهذا الكلام لئلا ينسب  
هذا الفرقان اليه (وكان موسى عليه السلام اعلم بالامر من هرون لانه علم  
موسى عليه السلام (ما) اى الذى (عبده اصحاب العجل) فكانت العبادة فى علم



موسى عليه السلام للحق الظاهر في صورة العجل لا للعجل (لعله بان الله قد قضى)  
 اى حكم (ان لا يعبد) على صيغة الغائب المبني للمفعول (الا اياه وما حكم الله  
 بتى الا وقع) فقد حكم الله في الازل ان يعبد له صورة العجل لذلك وقع وهرون  
 لم يعلم بذلك فانكر عبادة الحق في صورة العجل (فكان عتب موسى اخاه هرون  
 لما وقع الامر في انكاره) لعدم علمه بما علم موسى (وعدم اتساعه فان العارف من يرى  
 الحق في كل شئ بل يراه عين كل شئ) وقدم مراراً تحقيق كون الحق عين  
 كل شئ (فكان موسى يربى هرون تربية علم وان كان اصغر منه في السن)  
 فالانبياء والاولياء العارفون وان كانوا ينكرون العبادة الا رب الجبرية  
 اكن انكارهم ليس لاحتجابهم عن الحق الظاهر في صورة الاشياء بل انكارهم  
 بحسب اقتضاء نبوتهم وبحسب اقتضاء الظاهر فانهم يرون الحق بحسب الباطن  
 في كل شئ ونهى العبادة عن الامة بحسب النبوة في مظهر خاص والمحجوبون  
 وان انكروا ايضاً لكن انكارهم لاحتجابهم عن ظهور الحق في صور الاشياء  
 (ولذلك) اى ولاجل كون موسى عليه السلام مربياً لهرون (لما قال له هرون  
 ما قال رجع) موسى (الى السامري فقال له ما خطبك) اى ما مرادك (يا سامري  
 يعنى فيما صنعت من عدوك الى صورة العجل على الاختصاص وصنعك هذا الشئ  
 من حلى القوم حتى اخذت انت بقلوبهم من اجل اموالهم) واما اخذت القلوب  
 من اجل الاموال (فان عيسى عليه السلام يقول لبي اسرائيل يا بني اسرائيل قلب كل  
 انسان) اى المراد منه قلب كل انسان لا يختص لبني اسرائيل (من حيث ماله فاجعلوا  
 اموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء) فاشار عيسى عليه السلام الى ان القلوب  
 حين كان المال (وما سمي المال مالا لانه بالذات تميل القلوب اليه بالعبادة فهو) اى  
 المال (المقصود الاعظم المعظم في القلوب لما فيها) اى في القلوب (من الاقتدار  
 اليه) اى الى المال (وليس للصور بقاء فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستجمل  
 موسى عليه السلام بحرقه فغابت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة  
 في اليم سفاً وقال) موسى عليه السلام (له) للسامري (انظر الى آهك فسماء

آلها بطريق التنبيه للتعليم ) انه مظهر آلهى ( لما علم ) موسى عليه السلام ( انه  
 بعض المجالى الآلهية ) فلم هرون ما اشار اليه موسى عليه السلام من كلامه الى  
 السامرى وعلم ان غضبه واخذ به بطيخته لا لاجل عبادة قومه العجل بل لاجل  
 تعليمه بان الحق يعبد في صورة العجل فاقال للسامرى ما قال وما غضب على هرون  
 الا تربية لهرون بالعالم ( الاحرقته ) اى وقال له انظر الى آلهك لا حرقته  
 ولنفسه وانما تصرف موسى في صورة العجل بالحرق والنسف ( فان حيوانية  
 الانسان لها التصرف في حيوانية الحيوان لكون الله سخرها ) اى الحيوان  
 ( للانسان ولا سيما واصله ليس من حيوان ) بل هو معمول من الحلى ( فكان )  
 العجل المعمول ( اعظم ) اى اهون ( فى التسخير لان غير الحيوان ما ) اى ليس له  
 ارادة ( فلا يتمتع بما يريد الانسان ) بل هو بحكم من يتصرف فيه من غير اباء  
 اى امتساع ( واما الحيوان فهو ذو ارادة وغرض فقد يقع منه الالباءة  
 فى بعض التصرف فان كان فيه ) اى فى الحيوان ( قوة اظهار ذلك ) الالباءة ( ظهر  
 منه الجموح ) يقال جمع الفرس جماحاً وجوحاً وبالفارسية سركنى كردن  
 اى ظهر منه عدم الاتقيادى و ( لما يريد منه الانسان وان لم يكن له هذه  
 القوة او يصادف ) اى يوافق ( الانسان غرض الحيوان انقاد ) الحيوان ( مذللاً  
 لما يريد منه ) الانسان ( كما ينقاد ) الانسان ( مثله ) من الانسان ( الامر ) اى  
 اى لاجل امر ( فيما رفعه الله ) اى فى الذى رفع الله ذلك المثل المنقاد اليه  
 ( به ) عائد الى ما قوله ( من اجل المال الذى يرجوه منه ) يتعلق بالاتقياد  
 ( المعبر عنه فى بعض الاحوال بالاجرة فى قوله تعالى ) اى كما جاء انقياد الانسان  
 مثله فى قوله تعالى ( ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً  
 فما يسخره من هو مثله الا من ) جهة ( حيوانيته لا من ) جهة ( انسانيته ) فالمسخر  
 اسم فاعل هو الانسانية والمسخر اسم مفعول هو الحيوانية وانما لا يسخر من  
 انسانية ( لان المثليين ضدان ) والضدان متساويان فى الدرجة لا يمتثلان ليس  
 بينهما جهة جامعة من هذا الوجه فلا ينقاد الانسان من هو مثله من جهة



الانسانية ( فيسخره الا رفع في المنزلة بالمال او بالجاه بانسانيته ويسخر له ذلك  
 الاخر اما خوفا او طمعا ) قوله ( من حيوانيته لامن انسانيته ) يتعاقب يتسخر  
 ( فما يسخر له من هو مثله ) في المنزلة ( الا ترى ما بين البهائم من التحريش لانها  
 امثال فالثلاثان ضدان فلذلك ) اي فلاجل عدم تسخير الامثال بعضهم بعضا ( قال الله  
 تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات فهاهو ) اي قايس المسخر ( معه ) اي  
 المسخر ( في درجته ) اي في درجة المسخر ( فوقع التسخير من اجل الدرجات  
 والتسخير على قسمين تسخير مراد للمسخر اسم فاعل قاهر في تسخير هذا  
 الشخص المسخر كتسخير السيد لعبده وان كان مثله في الانسانية وكتسخير  
 السلطان لرعاياه وان كان امثاله في الانسانية فيسخرهم ) اي فيسخر السلطان  
 لرعاياه ( بالدرجة والقسم الاخر تسخير بالحال كتسخير ارعيا الملك القاتم  
 بامرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقنال من عاداتهم وحفظ اموالهم وانفسهم  
 عليهم وهذا ) المذكور ( كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون بذلك ملكهم  
 ويسمى ) هذا التسخير ( على الحقيقة تسخير المرتبة ) واما على الظاهر فتسخير  
 بالحال ( فالمرتبة حكمت عليه ) اي مرتبة الرعية حكمت على الملك ( بذلك  
 فمن الملوك من سمي انفسه ) وما عرف ان مرتبة الرعية تسخره في ذلك الامر  
 ) ومنهم من عرف الامر فعلم انه بالمرتبة في تسخير رعاياه فعلم قدرهم وحققهم  
 فآجره الله ) اي اعطى الله ذلك الملك العائد العامل ( على ذلك ) اعلم والعمل  
 ( اجر العلماء بالامر على ما هو عاياه وأجر مثل هذا ) العمل الذي ( يكون  
 على الله في كون الله في شؤون عباده ) فمثل هذا السلطان خيفة الله وقائم مقامه  
 في قضاء حوائجهم فاجر هذا العمل على الله ( فالعالم كله مسخر بالحال ) اسم  
 الفاعل ( من لا يمكن ان يطلق عاياه انه مسخر ) اسم مفعول فاستحال على الله اخلاق  
 هذا الاسم عند اهل الشرع واما عند اهل الحقيقة فمجرد وجود المعنى يجوز  
 اخلاق اسم ذلك المعنى على الله ( قال الله تعالى ) في ثبوت هذا التسخير بينه وبين

عباده ( كل يوم هو في شأن ) من شؤون عباده ثم رجع الى اصل المسئلة فقال  
 ( فكان عدم قوة ارداع ) اى عدم تأثير منع ( هرون بالفعل ان يفسد في  
 اصحاب الجمل بالتسليط على الجمل كما سلب موسى عليه السلام ) اى الجمل  
 بالحرق والنسف ولم يقدر هارون بالفعل كذلك ( حكمة من الله ) خبر كان  
 ( ظاهرة في الوجود ليعبد ) الحق في كل صورة نوعية من الانواع وانما قيدنا  
 بذلك القيد اذ لا يعبد الحق ( في كل صورة ) شخصية بل يعبد في صورة شخص  
 من كل نوع ( وان ذهبت تلك الصورة بعد ذلك ) اى بعد عبادة الحق فيها  
 ( فما ذهبت ) الصورة ( الا بعد ما تلبت عند عابرها بالالوهية ولهذا ) اى  
 ولاجل اقتضاء الحكمة ان يعبد الحق في كل صورة ( ما بقى نوع من الانواع  
 الا وقد عبد الحق ) في صورة فرد من افراد ذلك النوع ( اما عبادة ناله ) كافي  
 الجمل والاصنام والنمس والقمر والنار ( واما عبادة تسخير ) كما مر في تحقيق  
 التسخير ( فلا بد من ذلك ) العادة اما تألها واما تسخيراً ( لمن عقل ) عن الله  
 فانه يعلم ما قلناه ويميز المراتب فالامر في هذا المقام منقسم بين العابد والمعبود  
 والمعبود لا يكون معوداً الا بعد الظهور بالرفعة عند عابده وهذا معنى قوله  
 ( وما عبد سئ من العالم الا بعد التلبس بالرفعة عند العابد و ) بعد ( الظهور  
 بالدرجة في قلبه ولذلك ) اى ولا حل عدم عبادة المعبود الا بعد ظهوره بالدرجة  
 في قلب العابد ( يسمى الحق لما برفع الدرجات ولم يقل ربيع الدرجة فكبر )  
 من التكبير ( الدرجات في عين واحدة فانه قضى ان لا يعبد الا اياه في درجات  
 كثيرة مختلفة اعطت كل درجة مجلى آلهيا عبد فيها واعظم مجلى عبد فيه  
 واعلاه الهوى كما قال افرأيت من اتخذ آلهه هواه فهو اعظم معبود ) وانما  
 كان الهوى اعظم معبود ( فانه لا يعبد سئ الا به ) اى بالهوى حتى الحق  
 لا يعبد الا به ( ولا يعبد هو ) اى ولا يعبد الهوى ( الا بذاته وفيه ) اى في حق  
 الهوى ( اقول \* شعر \* وحق الهوى ) والمراد هو الحق ( ان الهوى سب الهوى \* )



ولولا الهوى في القلب) وهو المعبود بذاته (ما عبد الهوى \*) وهو المعبود  
 بالهوى (الاترى علم الله بالاشياء ما اكمله) اى علمه (كيف تم) علمه (في حق  
 من عبد هواه واتخذها آلهاً) اى سماء آلهها فقط دون من محالى الحق لظهور  
 الحق له فيه دون غيره (فقال) فى حقه (وأضله الله على علمه والضلالة الحيرة  
 وذلك) التكميل والتتيم (انه لما رأى) الحق (هذا العابد) وهو من عبد هواه  
 واتخذها آلهاً (ما عبد الا هواه بإقياده لطاعته) اى لطاعة هواه (فيما) اى  
 فى الذى (يأمره) الهوى (به) راجع الى العابد (من عبادة من عبده من  
 الأشخاص) بيان لما (حتى ان عبادة) اى عبادة من عبده هواه (لله) كانت  
 عن هوى ايضاً (كما ان عبادة لمن عبده من الأشخاص عن هوى وانما كانت  
 عبادة هذا العبد لله عن هوى (لانه لو لم يقع له فى ذلك الجنب المقدس هوى  
 وهو الارادة) النفسانية من رجاء الجنة والنجاة عن النار (بمحبة) اى مع  
 محبة الله (ما عبد الله ولا أثره على غيره) ولولا عظمة شان الهوى لما سيطر على  
 هذا العابد (وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها آلهاً  
 ما اتخذها) آلهاً (الا بالهوى) فاذا كان كذلك (فالعابد لا يزال تحت سلطان  
 هواه) فله حكم فى كل عابد (نم رأى) اى علم الحق (المعبودات) الكونية  
 والاعتقادية (تنوع فى العابدين فكل عابد امرأ ما يكرم من يعبد سواء) وهم  
 المحجوبون (والذى عنده ادنى تنبه) اى ادنا مرتبة من العلم وهو الذى عبد  
 هواه واتخذها آلهاً (يحار) اى وقع فى الحيرة فلا يكفر احداً من العابدين فيما  
 عبده فقوله والذى مبتداً يحار خبره (لاتحاد الهوى) يتعلق بقوله ادنى  
 تنبه لا بقوله يحار اذ سبب الحيرة هو العلم باتحاد الهوى (لا اتخذ الهوى)  
 ويجوز أن يتعاقى بقوله يحار (بل لاحدية الهوى فانه) اى الهوى (عين  
 واحدة فى كل عابد فأضله الله اى حيره على علم بان كل عابد ما عبد الا هواه  
 ولا استعبده الا هواه سواء صادق) هواه (الامر المشروع او لم يصادفه) فاذا علم

هذا العابد هذا المعنى اكمل الله علمه في حقه بقوله فأضله الله على علم ولم يقل  
 فأضله الله على جهل وهو حيرة الجهل فهو علم تام عند الله فهذا العابد يعام  
 هذا المقام كما عام الله والمقصود أن الهوى اعظم مجلى عبده فيه الحق لذلك  
 اكل الحق علمه في حق من عبد الهوى واتخذ آلهما بقوله وأضله الله على عام  
 فدل هذا الكلام أن الهوى اعظم مجلى آلهى عبده فيه الحق فكانت عبادته  
 للهوى واتخاذ آلهما عن عام تجلى وجواب لما قوله فأضله الله ادخله النساء  
 لطول الكلام او محذوف لقريئة دالة عليه تقدره لما رأى الحق كذا وكذا اكل  
 علمه في حق من عبد الهوى واتخذ آلهما او تم علمه او أضله الله كيف شئت  
 قات ويظهر من هذا المقام أن العابد نائة اقسام عابد جاهل غير متفاد لا سرع  
 كما عبد الاصنام وعابد محبوب منقاد لا سرع ولا يعام هذا العابد بان كل عابد  
 ما عبد الا هو بل هو صاحب اعتقاد يعتقد أمراً ما في حق الحق وعابد يعلم  
 بان كل عابد ما عبد الا هو وهو الذى قال في حقه وأضله الله على عام وهو الذى  
 اعلى العادين وادنى العارفين وايس هو عارفاً مكمل (والعارف المكمل من  
 رأى كل معبود مجلى للحق بعبده) اى يعبد الحق في ذلك المجلى ولا كذلك  
 ذلك العابد فانه رأى الهوى مجلى للحق بعبده وبه يلحق بالعارفين ولا يرى  
 غير الهوى مجلى آلهياً بعبده فيه الحق وايس كذلك بل الحق هو المعبود وحده  
 سواء كان في الصور الهوائية او غيرها من الصور الامكانية واعد علمه بهذا  
 انفصل عنهم (ولذلك) اى ولا جل ان العارف المكمل رأى كل معبود مجلى اعد  
 فيه الحق (سواء كانهم) اى سموا المعبود كانهم (آلهاً) مجازاً نسبة المظهر باسم  
 الظاهر وانما اصطلاحوا هذا الاسم لتوقف افادة بعض المعانى واستفادتها عايه  
 وهذا الاسم ايس من حيث شخصيته بل من حيث انه مظهر آلهى من المظاهر  
 الالهية (مع اسمه الخاص بحجر او شجر او حيوان او اسنان او كوكب او ملك هذا اسم  
 الشخصية فيه) اى في كل معبود (والالوهية) فيه (مرتبة آلهية تخيل العادل) اى  
 تخيل عابد هذا المعبود (انها) اى الالوهية (مرتبة معبوده) وايس الامر كما



تجنيه بل الامر فيه على الحقيقة ما بينه بقوله (وهي) اى تلك المرتبة (على الحقيقة  
 مجلى للحق لبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود فى هذا المجلى المختص  
 ولهذا) اى ولاجل كون تلك المرتبة مجلى للحق لبصر هذا العابد (قال بعض  
 من عرف) هذا المعنى من عبادة الاصنام (مقالة جهل) مصدر قال (ما نعبدهم  
 الا ليقربونا الى الله زلفى مع تسميتهم اياهم آلهة) فلو لم يعرفوا وحدة الحق لما  
 اجابوا بهذا القول فان قولهم ليقربونا الى الله يدل على ما فى علمهم من وحدة الحق  
 وتسميتهم آلهة تدل على انها مجالى الحق لكنهم عبدوا الخجالى من حيث هى مجالى  
 للحق لا من حيث شئتها ولا يعبدون الحق الظاهر فيها وانما كان هذا القول مقالة  
 جهل جهالة لان عبادة الاصنام لا يقرب فيها الى الله فصدر هذا الكلام منهم  
 عن جهل (حتى قالوا اجل الآلهة آلهة واحدة ان هذا) اى جهل الآلهة آله  
 واحداً (لسى عجب فما انكروهم) اى ما انكروا كون الآلهة واحداً (بل تعجبوا  
 من ذات) اى من كون الآلهة واحداً وانما تعجبوا من ذلك (فانهم وقفوا) اى  
 نتوا وقفوا (مع كبرية الصور واسة الألوهية اياها) اى الى الصور الكثيرة (فجاء  
 الرسول ودعاهم الى آله واحد يعرف) اى معروف عندهم (ولا يشهد) اى  
 ولا مشهود وان آلهتهم اسنهودة لهم صنابهم (بشهادتهم انهم ايتوه) اى الآلهة  
 الواحد (عندهم واعتقدوه فى قواهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) وانما  
 قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله ونم يقولوا لكونهم آلهة (لعلمهم بان تلك  
 الصورة حجارة) لا تستحق العبادة لذاتها بل لما تستحق عبادة لكونها  
 مقربة الى الله (ولذلك) اى ولاجل علمهم بان تلك الصورة حجارة  
 لا تستحق العبادة والألوهية (قامت الحجة عليهم بقوله قل سمعهم فما  
 يسمونهم الا بما يعلمون ان تلك الاسماء لهم) من الحجر والسجر والكوكب (حقيقة)  
 فظهر ان تسميتهم آلهة لهم مجز عندهم وامقصود ان ارسول مادعاهم الى المجهون  
 المطلق عندهم بل دعاهم الى عبادة ما علموا من الحق فانهم علموا ان الله واحد  
 حقيقى واعتقدوه لكنه لما غاب وبعد عن مشاهدتهم لا يعبدون ولا يتقادون اليه

لاستحالتهم عبادة الغائب عن المشاهدة ولو قرب مع مشاهدتهم لعبوديه لذلك  
قالوا ليقربونا فلا يمكن العبادة بدون القرب والمشاهدة عندهم فكأنهم قالوا  
في التحقيق ما نعبد آلهما لم نره ولم ينكروا بأن الله واحد وإنما انكارهم في عبادة  
الآله الواحد المعروف الغير المشهود لهم فجاء الرسول بما يزيل به انكارهم من  
أن الآله المعروف الغير المشهود بحجب له العبادة وقرروا في علمهم واعتقادهم من أن  
الآله واحد (وأما العارفون بالامر على ما هو عليه) وهم الذين علموا أن الحق  
واحد ظاهر في مجال متعددة (فيظرون بصورة الانكار لما عبد من الصور)  
مع علمهم بأن الصور كلها مجالي آلهى عبد فيها الحق (لأن مرتبتهم في العلم تعطيم أن  
يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي به) أي الإيمان الذي  
بسيه (سمو مؤمنين فهم عباد الوقت) أي يعبدون الله بمقتضى الوقت فالوقت يحكم  
على ظهورهم بصورة الانكار لما عبد من الصور قوله (مع علمهم) يتصل إلى قوله  
فيظرون العارفون بصور الانكار مع علمهم (بأنهم) أي بأن عبادة الاصنام (ما عبدوا  
من تلك الصورة اعيانها) المسماة باسماء المحدثات (وأنما عبدوا الله فيها) أي  
في اعيان الاصنام (بحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم) أي من صور اصنامهم  
فعبادتهم للاصنام ليست الا ما كان عليه الامر فانكار العارفين ليس عن جهل  
بحقيقة الامر بل مرتبتهم في العلم تعطيم ذلك وقوله بحكم يتعلق بقوله  
عبدوا الله (وجهله) أي جهل بما علم العارفون من أن عبادة الاصنام ما عبدوا  
اعيانها (المنكر الذي لا علم له بما تجلي) الله لعباده في صور الاكوان (وستره)  
أي ستر تجلي الحق في الصور الكونية والعبادة فيها (العارف المكمل من نبي  
ورسول ووارث عنهم) فانكارهم ستر الانكار على الحقيقة (فامرهم) أي امر  
العارف عبادة الاصنام (بالانتزاع) أي بالاجتناب (عن) عبادة (تلك الصور لما  
انتزع عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا في محبة الله اياهم الثابتة بقوله قل ان كنتم  
تحبون الله فاتبعوني يحبك الله فدعا) الرسول عابد الاصنام (إلى) عبادة (آله يصمد)  
على صيغة المجهول أي يحاج (إليه) كل شيء في وجوده وجميع احواله ولا يحتاج



هو الى غيره (ويعلم) مبنى للمفعول (من حيث الجملة) اى من حيث الاجمال  
 اى يعلم كل شئ اجمالاً ان لهم آلهاً وهذا العلم بديهي لذلك لا ينكر أحد  
 وجود الحق وانما الاختلاف فى التعيين فبعضهم عين الاصنام وبعضهم  
 الكوكب وبعضهم النار وغير ذلك (ولا يشهد ذاته كما قال تعالى لا تدركه الابصار  
 وهو يدرك الابصار) قوله (للطفه وسريانه فى اعيان الاشياء) تعليل لقوله  
 لا تدركه ولقوله وهو يدرك (فلا تدركه الابصار كما انها) اى كما ان الابصار  
 (لا تدرك) قوله (ارواحها) مفعول لا تدرك الضمير راجع الى الابصار (المدبرة)  
 منصوب صفة ارواحها (اشباحها) منصوب بالمدبرة (وصورها) عطف على اشباحها  
 (الطاهرة) صفة لصورها فاذا كان كذلك (فهو) اى الحق (اللطيف الخبير والخبرة  
 ذوق) كما ذكر (والذوق تجلى والتجلى) لا يكون الا (فى الصور فلا بد) لظهور  
 التجلى (منها) اى من الصور (ولا بد) لظهور الصور (منه) اى من التجلى اذ لا يكون  
 الصور ايضاً بدون التجلى (فلا بد ان يعبد من رآه) قوله (بهواه) متعلق  
 بقوله ان يعبد (ان فهمت) ما ذكرناه لك (وعلى الله قصد السبيل) اى بيان  
 الطريق الموصلة اليه

### فصل فى حكمة علوية فى كلمة موسوية

اورد الحكمة العلوية فى كلمة موسى عليه السلام فان علو موسى عليه السلام  
 يقتضى من هو علا عليه باعتبار ابطال دعوى علوية من هو علا عليه وانه قال  
 تعالى فى حقه (لا تخف انك انت الاعلى) فكان موسى عليه السلام علا على  
 من ادعى العلوية الربوية بقوله انا ربكم الاعلى فابطل دعويه الكاذبة وسحره  
 (حكمة قتل الابناء من اجل موسى) عليه السلام (ليعود اليه) اى الى موسى  
 عليه السلام (بالامداد حياة كل من قتل من اجله) اى يمدد موسى عليه السلام  
 فى هلاك فرعون ويعينونه فيه فكان موسى اعلى على فرعون بالامداد  
 من ارواحهم وانما يعود اليه بالامداد (لانه قتل على انه موسى ومائمه) اى  
 وما فى قتل الابناء من اجل موسى (جهل) لعله بان من الكائن قد يدفع مباشرة

الاسباب اذ ليس بلا حكمة يعنى ما قتل الابناء من اجل موسى عن جهل بل انما قتل من اجله عن علم وحكمة وهى العود اليه بالامداد ولو لم يقتل من اجل موسى لا يعود اليه بالامداد فقد كان فى علمه تعالى ان موسى لا يعلو على فرعون الا بالامداد ممن قتل من اجله على يد فرعون وما فعل فرعون الا ما هو فى علم الله ويجوز أن يكون معناه وما ثم جهل اى وما فى قتل الابناء على انه موسى عليه السلام جهل بل علم قتل كل واحد منهم على انه موسى بالنص الا لى او معناه وما جهل فرعون ان قتل الابناء على انه موسى عاياه السلام ليس بموسى فكان ذلك القتل عمداً وظلماً فوجب عليه الثمصاص فعلى كل حال ( فلا بد ان تعود حياته على موسى اعنى حياة المقتول من اجله ) وفيه معنى لطيف وهو انه لما قتل فرعون على انه موسى وجب عليه القصاص فوجب على موسى اداء من قتل من اجله فاجتمعوا مع موسى وطابوا حقهم منه فكأنهم قالوا يا موسى اننا قد قتلنا من اجلات فكان لنا حقاً ثامناً عليك فادّ اليها حقاً فقتل موسى فرعون اداءً لما هو عليه من حقهم فما كان قتل فرعون على الحقيقة الا قصاصاً ( وهى ) اى حياة المقتول ( حياة طاهرة على الفطرة لم تفسدها الاغراض النفسية بل هى على فطرة بلى ) فهى ارواح لطيفة مجردة عن تعلق الصور المادية وابوار لطيفة وكذلك روح موسى نور لطيف فناسب كل منهم لاخر كذلك اتحد كلهم كاتحاد نور القمر والشمس فى النهار فمثل هذه الارواح لا طاقتها قد يتحد بعضها مع بعض ويمتاز اخرى كما يمتاز نور القمر عن نور الشمس بعد اتحاده معها فى النهار فاذا انقطع روح موسى عن تعلق الصورة الموسومة الغضبية افرقوا عنه وامتاز كل واحد منهم على الآخر كما امتاز قبل الاتحاد فانفرد كل واحد منهم كما انفرد قبل الاجتماع ورجع الى مقامهم الاصلى فانفرد روح موسى كما انفرد قبله فان لكل صورة روح خاص عند الله يمتاز عن روح الصورة الاخرى وبهذا المذكور قد انقطع وهم التباس من ظاهر كلامه ( فكان موسى ) اى فاذا اجتمع هذه الارواح



الطيفة اللطيفة في حياة موسى وكان موسى (مجموع) بالنصب خبر كان (حياة من قتل على انه هو وكل ما كان مهياً لذلك المقتول) قوله (مما) بيان لما كان استعداد روحه) الضمير يرجع الى المقتول (له) راجع الى ما في قوله مما (كان في موسى) اى ظهرت تلك الكمالات المهيأت للمقتول في استعداد روحه في صورة موسوية (وهذا) الامداد (اختصاص الالهى لموسى لم يكن لاحد قبله) من الانبياء ولا يكون ايضا بعده فلا تجب اختصاص هذا الحكم بموسى دون غيره من الانبياء (فان حكم موسى) اى فان الاحكام الالهية المختصة لموسى (كثيرة) فان شأن موسى في اختصاص الاحكام الالهية لا كشأن سائر الانبياء قبله (وانا ان شاء الله اسرد منها في هذا الباب على قدر ما بلغ به الامر) الالهى في خاطرى (وكان هذا) الاختصاص المذكور (اول ما شوفت) اى خوطبت (به) مشافهة (من هذا الباب) اى من الفص الموسوى فاذا كان الامر في حق موسى على ما ذكرناه (فما ولد موسى الا وهو مجموع ارواح كثيرة) موجودة بوجود واحد بحيث لا امتياز بينها (جمع قوى فعالة) على صيغة المفعول بدل من قوله مجموع ارواح اى فما ولد موسى الا وهو جمع قوى فعالة ويجوز ان يكون مصدراً بمعنى المجموع وهو ما يدل من مجموع على ما ذكر اوصفه له او خبر مبتداً محذوف اى هو جمع قوى فعالة او منصوب بترفع الحافض اى كجمع قوى فعالة وانما قلنا جمع قوى فعالة (لان الصغير يفعل فى الكبير) لذات يفعل موسى فى صغيره لفرعون وغيره لانه مجموع ارواح الاطفال وهى قوى فعالة (الترى الطفل يفعل فى الكبير بالخاصية فينزل) من التنزيل (الكبير من رياسته اليه فيلاعبه الكبير) ولهذا صح هذه الملاعبة فى السرعة مع انه قال الشارع كل لعب حرام لان هذه الملاعبة ليست من فعل الكبير بل فعل الصغير فى الكبير يظهر من صورة الكبير يصدر منه بلا اختيار وشعور ولا يؤخذ الفاعل بمثل هذا الفعل (ويزقزق) اى يتكلم الكبير بلسان الصغير (له) اى للصغير (ويظهر له بعقله) اى وينزل الكبير للصغير فى مرتبة عقل الصغير (فهو) اى الكبير (تحت

تسخيره وهو) اى الكبير (لا يشعر) انه تحت تسخير الصغير (ثم بشغله) اى يجعل  
الطفل الكبير مشغولاً (بتريته وحمايته وتفقده مصالحه وتأنيسه حتى لا يضيق  
صدره هذا كله من فعل الصغير بالكبير وذلك) اى فعل الصغير بالكبير (لقوة  
المقام فان الصغير حديث عهد بربه لانه حديث التكوين والكبير ابعد فمن كان من  
الله اقرب سخر من كان من الله ابعد كخو اص الملك للقرب منه) اى اكونهم قريباً  
من الملك (يسخرون الا بعدين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز) اى يظهر  
(بنفسه للمطر اذا نزل ويكشف رأسه حتى يصيب منه ويقول انه حديث عهد  
بربه) وبرزه عم اليه تلقيه الى ما ينزل عليه من ربه من العلوم والمعارف الالهية  
وكشف رأسه رفع التعينات المانعة لوصول الفيض الالهى (فانظر الى هذه  
المعرفة بالله من هذا النبي ما اجابها وما اعلاها وما اوضحها فقد سخر المطر افصل  
البسر لقربه من ربه فكان) المطر (مثل الرسول) اى الملك وهو حبرئيل  
(الذى ينزل اليه) اى الى الرسول (بالوحي فدعا بالخال بدانه) اى دعا المطر الرسول  
بذاته لسان الحال كما دعا الملك باسان الوحي (فبرز اليه) الى المطر النازل (ليصيبه  
ما اتاه من ربه) من المعارف وحقائق العلوم الالهية كما رر الملك السارل  
ليصيب من الملك ما اتاه به من ربه من الوحي (فلولا ما حصل له) اى للرسول  
(منه) اى من المطر (العائدة الالهية بما اصاب) الى الرسول (منه) اى من المطر  
(ما برز بنفسه اليه) فقوله بما اصاب يتعلق بقوله حصلت وفاعل اصاب  
يرجع الى ما وما فى قوله فلولا ما حصلت زائدة زيدت لتأكيد العائدة الحاصلة  
من المطر (فهذه) اى ما ذكر من احوال النبي مع المطر (رسالة ماء جعل الله  
منه كل شئ حتى فافهم واما حكمة القائه فى التابوت ورميه فى اليم) وهو المسمى  
بالنيل (فالتابوت) اشارة الى (ناسوته) وهو الجسم العنصرى الموسوى  
(واليم) اشارة الى (ما حصل له) اى لموسى (من العلم بوساطة هذا الجسم)  
قوله (مما) بيان للعلم (اعطته) اى اعطت ذلك العلم لموسى (القوة النظرية



الفكرية والقوى الحسية والخيالية) قوله (التي) صفة لقوى المذكورة كلها  
 (لا يكون نبي منها) أي من تلك القوى (ولا) يكون أيضا (من أمثالها لهذه  
 النفس الانسانية الوجود هذا الجسم العنصري) فالجسم العنصري الانساني  
 اجل مخلوق الله تعالى خلقه الله للانسان ليحصل كالاته المودعة في نشأته  
 وبه عظم الله آدم قاصر الملائكة بالسجود (فلما حصلت النفس في هذا الجسم  
 وامرت بالتصرف فيه وتديره جعل الله لها) أي للنفس الانسانية (هذه  
 القوى آلات يتوصل بها الى ما اراده الله منها) أي من النفس (في تدبير هذا  
 التابوت الذي فيه سكينة الرب) اذ ربوبيته تعالى لا تزال تتحرك الى ان تصل  
 الى هذا المربوب التام فيسكن فيه الرب لحصول ما هو المقصود من الربوبية بهذا  
 التابوت دون غيره (فرمى به) على صيغة المجهول أي رمى موسى بالتابوت  
 او المعلوم أي رمى الحق موسى بالتابوت على يدايمه (في اليم ليحصل) أي ليكون  
 موسى مستعليا (بهذه القوى) وهي القوى المذكورة للنفس بواسطة الجسم  
 العنصري (على فنون العلم) يعنى ان هذا الرمي اشارة الى النفس الانسانية  
 التي في تابوت البدن ورميت به في يم العلم لتكون بهذه القوى الحاصلة لها  
 في التابوت مستعامة على فنون العلم (فاعلمه) أي الحق موسى (بذلك) الرمي (انه)  
 أي الشأن (وان كان الروح المدبر له) أي للتابوت هو الجسم العنصري (هو الملك)  
 بفتح الميم وكسر اللام اذ الروح مالك التابوت وجاز بكسر الميم وسكون اللام  
 فان الروح ملك الحق (فانه) أي فان الشأن (لا يدبره) أي لا يدبر هذا التابوت  
 (الابه) أي بسبب هذا التابوت (فاحبه) أي فاحبب الله الروح (هذه القوى  
 الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر) على البناء للمفعول من التعبير (عنه بالتابوت  
 في باب الاشارات) قوله (والحكم) على صيغة الجمع أي يقال في اصطلاح اهل  
 الاشارة للناسوت تابوتا فدبر الروح ملكه الذي هو الجسم العنصري بملكه التي  
 هي القوى الكائنة في هذا الناسوت فدبر ما ملكه ملكه (كذلك تدبر الحق العالم  
 فانه مادبره الاله) أي الحق مادبر العالم الابالعام (او بصورته) وتفسير الصورة

سيأتي من بعد فإيما كان (فادبره الآبه) أي فادبر الحق العالم الإله العالم اذ صورة  
العالم من العالم لكنه ليس من عالم الناسوت فجعل مقابلاً تارة بقوله أو بصورة  
ومتحداً بقوله فادبره الآبه (كتوقف الولد على إيجاد الوالد والمسببات على  
أسبابها والمنسروطات على شروطها والمعلولات على عللها والمدلولات على  
ادلتها والمحققات) بفتح الفاقين (على حقائقها وكل ذلك من العالم وهو) أي  
توقف المذكور (تدبير الحق فيه) أي في العالم (فادبره الآبه وأما قولنا أو بصورة  
أعني صورة العالم فاعني به) أي بقوله صورة العالم (الاسماء الحسنی والصفات  
العالیا) قوله (التي) صفة للاسماء والصفات (تسمى الحق بها) أي بالاسماء  
الحسنی (واتصف) الحق (بها) أي بالصفات العالیا وإنما فسر الصورة ههنا  
بالاسماء الحسنی والصفات العالیا مع أن صورة العالم هي الأعيان الثابتة في العلم  
وهي مظاهر الاسماء الحسنی والصفات العالیا نظر إلى اتحادها بالذات فإذا دبر  
الحق العالم بالاسماء والصفات (فما وصل إلينا من اسم تسمى به) الحق (الأوجدنا  
معنى ذلك الاسم وروحه في العالم فادبر العالم أيضاً) كتدبيره بالعالم (الأصورة  
العالم) فاجتمع في كل فرد فرد من العالم الناسوت تدبيران من وجهين تدبير  
بصورته وهي الاسماء الحسنی وحينئذ ليست الاسماء الحسنی والصفات العالیا  
والأعيان الثابتة في العلم من العالم بل هي صورة العالم فصورة العالم ليست من العالم  
بالنسبة إلى ذي الصورة وأما بالنسبة إلى ذات الحق المدبرة لها فهي من العالم  
فذاًت الحق مدبرة لها فالمراد ههنا بالعالم ما عدا الاسماء الحسنی اذ الكلام  
في عالم الناسوت وهو التابوت والعالم الجسماني وعالم الملك لا في عالم اللاهوت  
وهو عالم الاسماء والأرواح فتدبير الحق في مثل هذا العالم عالم الاسماء لا يكون  
الابتداء له بواسطة أمر آخر بخلاف عالم الناسوت فلا بد من تدبير الحق فيها  
من واسطة وتدبير العالم بالعالم مثله فالحرف الفاصلة بمعنى الواصلة (ولذا) أي  
ولاجل أن الحق مادبر العالم الأصورة العالم (قال في خلق آدم الذي هو البر  
نامج) أي الأنموذج (الجامع لمعوت الحضرة الإلهية التي هي الذات والصفات



والافعال قوله ان الله خلق آدم على صورته (مقول قال (ولست صورته)  
 اى صورة الحق (سوى) تلك (الحضرة الالهية فاجد في هذا المختصر  
 الشريف الذى هو الانسان الكامل جميع الاسماء الالهية و) جميع (حقائق ماخرج  
 هو) (عنه) اى عن هذا المختصر (فى العالم الكبير المنفصل) وانما قال حقائق ماخرج  
 عنه اذما يوجد فى المختصر جميع ما فى العالم الكبير بصورها وتخصاتها وتعيناتها  
 بل ما يوجد ما فى العالم الكبير الابطحاثها وهى الامور الكلية التى تحتها افراد  
 شخصية فلا يوجد فى الانسان الكامل الاشخاص الجزئية الموجودة فى العالم الكبير  
 بل توجد حقائق تلك الاشخاص فيه (وجعله روحا للعالم) الكبير المنفصل  
 (فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة) التى خلق الله الانسان الكامل  
 عايشا فالمراد بآدم فى قوله خلق الله آدم على صورته هو آدم الحقيقى  
 الذى يسمى الانسان الكامل والروح المحمدى وهو قوله اول ما خلق الله  
 روحى وهو عالم الالهوت لا آدم الصورى العنصرى وهو جزء من عالم  
 الكبير عالم الملك مسخر لهذا الروح الكلى وهو صورة العالم الكبير وروحه  
 فدبر الحق الانسان الكامل بذاته ودبر العالم بالانسان الكامل (فكما انه  
 ليس شئ من العالم الا وهو يسبح الله بحمده كذلك ليس شئ من العالم الا وهو  
 مسخر لهذا الانسان لما تعطيه حقيقة صورته) اى تقتضى حقيقة الانسان  
 الكامل وهو صورة العالم ان يكون العالم كله مسخرا له (فقال وسخر لكم  
 ما فى السموات وما فى الارض جميعا منه وكل ما فى العالم تحت تسخير الانسان علم  
 ذلك) اى علم كون كل ما فى العالم تحت تسخير الانسان (من علمه) اى من  
 علم الانسان (وهو) اى العالم بذلك (الانسان الكامل) اذ علمه عن كشف  
 الهى وتجلي جميع (وجهل ذلك) التسخير (من جهله) اى من جهل  
 الانسان (وهو) اى الجاهل بذلك (الانسان الحيوان فكانت صورة القاء  
 موسى فى التابوت والقاء التابوت فى اليم صورة هلاك فى الظاهر وفى الباطن  
 كانت نجاة له من القتل) فدبر الحق حياة موسى فى صورة الهلاك (ففى) موسى

بالبحر من موت القتل ( كما تحيى النفوس بالعلم عن موت الجهل كما قال اومن  
 كان ميتا يعنى بالجهل فاحييناه يعنى بالعلم وجعلناه نورا يعنى به فى الناس  
 وهو ) اى النور ( الهدى كمن مثله فى الظلمات وهى ) اى الظلمات ( الظلال  
 ليس بخارج منها اى لا يهتدى ابدأ فان الامر فى نفسه لا غاية له يوقف عندها  
 قالهدى هو أن يهتدى الانسان الى الحيرة فيعلم ( الانسان ) ( ان الامر حيرة )  
 فالظلال ههنا ما يقابل الحيرة الحاصلة من العلم اذ هو تفسير للظلمات وهو  
 الجهل وهو لا يهتدى الانسان به الى الحيرة فلا يعلم ان الامر حيرة ( والحيرة  
 قلق ) ثلث فتحات ( وحركة ) عطف تفسير للقلق ( والحركة حياة فلا يكون  
 فلاموت ) ابدأ لمن كان حيا بحياة العلم ( ووجود ) عطف على حياة اى  
 الحركة وجود ( فلاعدم ) فظهر بذلك ان العلم حياة ووجود والجهل موت  
 وعدم ( وكذلك فى الماء الذى به حياة الارض ) اى كما ان حياة الانسان  
 بالعلم كذلك حياة الارض بالماء ( وحركتها ) اى حركة الارض ( قوله فاهتزت )  
 وهو قوله وتزى الارض هامة اى ميتة ساكنة فاذا انزلنا عليها الماء  
 اهتزت اى تحركت والحركة حياة فكانت الارض الميتة حيا بالماء كما ان النفوس  
 الميتة حيا بالعلم وربت اى ازدادت ( وحملها قوله وربت وولادتها قوله  
 وانبت من كل زوج بهيج اى انها ) اى الارض ( ماولدت الامن شبهها  
 اى طبيعيا . . . ) كما ان ارض بدن الانسان ماولدت الامثلها ( فكانت الزوجية  
 التى هى الشامية لها ) اى للارض ( بما تولد منها وظهر عنها كذلك وجود  
 الحق كانت الكثرة له وتعداد الاسماء انه كذا وكذا بما ) اى بسبب ما ( ظهر  
 عنه ) اى عن الحق ( من العالم الذى يطلب بنشأته حقائق الاسماء الالهية )  
 ليظهر عن الحق سبب اتصافه بها ( فنيت به ) على صيغة المجهول من باب التفعيل  
 اى شفعت سبب العالم ( وبخالقه ) بالقاف اى وبسبب خالق العالم اذا الحق  
 لا يوجد العالم الا من حيث اتصافه بحقائق الاسماء الالهية وهى الحياة والعلم  
 والقدرة فنيت بهذا المجموع اى العالم وحقائق الاسماء وبالفاء اى نيت بالعالم



وبالاسماء اذ الاسماء والعالم حضرتان متقابلتان بالربوبية والمربوبة فالمعنى واحد بل الفاء اقرب الى الفهم وانسب بالمقام لان الاسماء الحسنى ما ذكرت في هذا المقام الامقابلا ومخالفا للعالم فهى خلاف العالم وصورة وروحه المدبرة له قال الشارح القيصري وصحف بعض الشارحين قوله بخالفه وقرأ بخالفه من الخلاف وهو خطا ثم كلامه فانظر بنظر الانصاف هل هو محل تخطئة ام لا ( احدى الكثرة ) مفعول قام مقام فاعل ثبت ( وقد كان ) والحال ان الحق ( احدى العين من حيث ذاته ) غنى عن العالمين واحدية الكثرة نشأ بما ظهر عنه من العالم ( كالجوهر الهولانى احدى العين من حيث ذاته كثير من حيث الصور الظاهرة فيه ) اى فى الجوهر ( الذى هو ) اى الجوهر ( حامل لها بذاته ) بين او لا ان الحق احدى العين من حيث ذاته وكثير بالاسماء والعالم وشبهه بالجوهر الهولانى ثم عكس التشبه اهتماما فى بيان هذه المسئلة التى هى اصل المسائل الالهية فقال ( كذلك ) اى كالجوهر الهولانى ( الحق ) احدى العين من حيث ذاته كثير ( بما ظهر منه من صور التجلى وكان ) الحق ( محلى صورة العالم مع احديته المعقولة ) كالمرآة الواحدة التى كانت محلى للصور الكثيرة مع احديتها ( فانظر ما احسن هذا التعليم الالهى الذى خص الله بالاطلاع عايه من شاء من عباده ) وانما كان هذا التعليم الالهى اذ كل ما ذكر من التعليم هو التحقيق الذى علمه الله فى كلامه المجيد ( ولما وجدته آل فرعون فى اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى و\* المو\* هو الماء بالقبطية و\* سى\* هو الشجر فسماه بما وجدته عنده فان التابوت وقف عند الشجرة فى اليم فأراد قتله فقالت امرأته آسية وكانت ( منطقة بالنطق الالهى ) اى هى التى انطقها الله من غير اختيار ( فيما قالت لفرعون ) وانما قالت منطقة بالنطق الالهى ( اذ كان الله خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حيث شهد لها ولريم بنت عمران ) قوله ( بالكمال ) يتعلق بقوله شهد اى شهد بالكمال ( الذى هو للذكر ان ) وهذا معنى حديث النبى عليه السلام كملت من النساء اربع مريم بنت عمران وآسية

امرأة فرعون وخديجة وفاطمة فشهد رسول الله عليه السلام في حقهن  
 بالكمال الذي هو للرجال فجعل رسول الله عم آسية من زمرة الرجال فكانت  
 منطقة بالنطق الالهي اى تخبر عن الكمال الذي يحصل لها ولفرعون بموسى  
 فكلاهما صدق واقع (فيما قالت لفرعون في حق موسى انه قرّة عين لي  
 ولك) فلما قالت كذلك (فيه) اى فبموسى (قرّة عينها) اى عين آسية (بالكمال  
 الذي حصل لها) اى اعطاها الله ذلك بسبب موسى (كما قلنا) من ان الرسول  
 عاياه السلام شهد لها بالكمال الذي هو للذكرا ان فكان قرّة عين لها بهذا الكمال  
 المشهود به (فكان) موسى (قرّة عين لفرعون بالايان الذي اعطاه الله  
 عند الغرق) والمراد بذلك الكلام اتيان الشاهدة لامادة لايمان فرعون  
 من النساء الصادقة المكرمة عند الله متزكياً بقول الرسول حيث قال عليه  
 السلام عنها حيث شهد لها (فقبضه الله) على تقدير ثبوت ما ذكر من الدليل  
 (طاهراً) اى حال كونه طاهراً (مطهراً) من حيث البدن والروح (ليس  
 فيه) اى بحيث لا يوجد فيه عند الانتقال (شيء من الخبث) وهو الشرك  
 وانما قلنا قبضه على الطهارة (لانه) اى لان الشان (قبضه الله عند ايمانه)  
 وهو قوله آمنت بالذي آمنت به بنوا اسرائيل فظهر جسده وروحه بالايمان  
 ثم قبض فكان قبض الروح واقعا بعد الايمان (وقبل ان يكتب شيئا من الآثام  
 والاسلام يجب) اى يسقط ويمحو (ما قبله) من حقوق الله ومقتضى مثل  
 هذا الايمان ان يجعل صحيحاً معتدّاً به اى لم يعارضه الدليل او لم يرد المنع على  
 دلياله فسنذكره ان شاء الله ما فيه من المنع والمعارضة فقوله وكانت منطقة  
 بالنطق الالهي دليل وقوله لانه قبضه دليل وقوله (وجعله آية على عنايته  
 سبحانه بمن شاء حتى لا يياس احد من رحمة الله) دليل وقوله (فانه لا يياس  
 من روح الله الا القوم الكافرون فلو كان فرعون ممن يياس) من رحمة الله  
 (ما بادر الى الايمان) دليل وقوله من بعد وقرينة الحال نعطي انه ما كان  
 على يقين بالانتقال دليل ونتيجة الدلائل المذكورة قوله (فكان موسى كما قالت



امرأة فرعون فيه) اى في حق موسى (انه قررة عين لى ولك عسى ان  
ينفعنا وكذلك وقع فان الله تقعهما به عليه السلام) اى بموسى (وان كانا ماشعرا بانه  
هو النبي الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آله) وليس كل  
واحد منها دليلا قطعيا على مقبولة ايمان فرعون وصحته عند المص لورود  
المنع على كل منها لا مجموعها دليلا عنده ايضا على صحة ايمانه لتعارض الاجماع  
\* اما الاول فلان قوله وكانت منطقة بالنطق الالهى انه قررة عين لى ولك عسى  
ان ينفعنا احتمل ان يكون من قبيل قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام  
بل فعله كبيرهم فكان هذا القول من الكاملة نجاة لموسى عليه السلام عن القتل  
عن يد فرعون سواء كان موسى قررة عين لفرعون بالايمان ام لا فكان سببا  
لحياة موسى فلا يلزم الكذب على تقدير عدم صحة الايمان لصدور هذا الكلام  
عن حكمة وهي النجاة عن القتل فوق كما قالت مع انها لا تقول هذا القول الاعلى  
مراد فرعون مما في قلبه من تشوق الولد فان الصبيان قررة عين للابوين فكان  
موسى قررة عين لفرعون في زمان صباوته فصدقت في قولها عسى ان ينفعنا  
من غير احتياج الى صحة الايمان \* واما الثاني فلان قوله لانه قبضه عند ايمانه  
نص في وجود الايمان ولا يلزم منه الدلالة على صحة الايمان اى على منفعة  
لجواز سبوت الايمان ولا منفعة لعدم وقوعه في وقته اذا الايمان هو التصديق  
بما جاء به من عند الله والمقبولة خارجة عن ماهية التصديق لازمة له بحسب  
الوقت كقوله يوم لا ينفع نفسا ايمانها \* واما الثالث فلان قوله وجعله آية  
على عنايته سبحانه وتعالى بمن شاء ممنوع لكثرة الدلالة على عنايته سبحانه في  
الاخبارات الالهية فلا احتياج الى الدليل على عنايته بمن شاء الى صحة ايمانه  
\* واما الرابع فلان قوله فلو كان فرعون ممن يأس من رحمة الله ما بادر الى  
الايمان يحتمل ان يكون فرعون بادر الى الايمان ولم يكن مأيوساً عن رحمة الله  
بل راجيا رحمة من الله وبادر الى الايمان وكان كافراً لعدم وقوع رجاء الرحمة  
في وقته كما آمن الناس كلهم عند طلوع الشمس من مغربها وذلك الايمان لا يكون  
الا عن رجاء فانهم لا يأسون ويبادرون الى الايمان لكنهم كافرون لعدم وقوع

رجائهم رايالهم في وقته فكان ايمان فرعون ضروريا خارجا عن الاختيار  
لأنكشاف ما جاء به الاخبارات الآلهية من الوعد والوعيد \* واما الخامس  
فلان قوله وقرينة الحال تعطى انه ما كان على يقين بالانتقال لانه عاين المؤمنين  
يمشون في الطريق فانه يجوز أن يكون ايمانه في تلك الساعة للنجاة عن الهلاك  
واسر في نفسه بعدها دعوة الربوبية فعلم الله منه ذلك فلم يقبل ايمانه وسبب  
ذلك ان فرعون حيث رأى السحرة لما آمنوا انجوا عن الهلاك فزعم ان مجرد  
الاقرار باللسان سبب النجاة عن الهلاك ففعل فعلا لم ينفع له في الدنيا والآخرة  
فقد ظهر لك ان قوله فقبضه الله طاهراً مطهراً لا يثبت عنده الا على تقدير  
ثبوت الادلة المذكورة في اثباته فلم يكن هذه الادلة عنده نصوحاً في ايمانه  
كما لم يكن الادلة الدالة على شقائه في الآخرة عند اهل الظاهر نصوحاً عنده  
لان قوله تعالى (آلآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين) يحتمل ان يكون  
عتاباً لفرعون لاراداً للايمان فلا ينافي قبول الايمان وكذا سائر الآيات الدالة  
على شقائه مثل هذه الآية فلما لم ينص المصنف بآية من القرآن الكريم وبحديث  
النبي في سعادته وشقاوته في الآخرة ذهب الى التوقف في حق فرعون فقال والامر  
فيه الى الله واما حديث ابن عباس انه لما قال فرعون لا اله الا الله اتاه جبرائيل  
فحاشاه التراب خشية ان تدركه الرحمة فنص في منع الرحمة عقيب الايمان  
لا غير ولو كان له نص في ذلك لوجب عليه الحكم بمقتضى النص فقال والامر  
فيه الى الايمان ولم يقل كذلك اشارة الى ورود المنع المذكور ولم يترجم احد  
الدليان على الآخر عنده فتوقف فمن عثر مراتب الادلة لم يعسر عليه قبول  
مثل هذا الكلام ولا تعرف ان التوقف في مثل هذا المقام مثل هذا الكامل  
يخالف الاجماع واتما المخالف من ذهب الى صحة ايمانه حاشا من العقلاء فضلاً  
عن هذا الكامل فان التوقف هو الوقوف مع النسبة الحكمية وهو نوع من التقليل  
الى الجماعة ودخول فيهم في الجملة لانه الوقوف مع خلفهم لا خلفهم الذي هو  
صحة الايمان فلا يكون خارجاً منقطعاً عنهم ولئن سلم التوقف ليس مذهب



الشيخ وانما مذهبه ما قاله في الفتوحات المكية فرعون ونمرود مؤبدان في النار والمراد في هذا المقام اظهار الدلائل الموصلة الى التوقف التي لم يتفطن عليها علماء الرسوم ولا يأتونها احد غيره من اهل الله فلا يكون التوقف مذهباً للشيخ كيف وقد قال في هذا الكتاب وفي بعض كتبه لا بد لاهل الكشف ان يتبع اماماً من الائمة الاربعة في الاعتقادات الدينية والعمليات الشرعية ولا شك ان شقاء فرعون من الاعتقادات الدينية والا لما كفر من قال بايمانه ولا دلالة في عبارات الكتاب على صحة ايمانه بل عبارة كلها تدل على جواز صحته بالنظر الى ظاهر القرآن من غير نظر الى الاجماع لتوقفه في آخر المسئلة فيما ذكرناه حصل التوفيق بينه وبين اهل التصرع عند اهل الانصاف فظهر لك ان ما يقوله الناس في هذه المسئلة في حق الشيخ افتراء منهم عليه ولعل غلط العامة ينشأ من كلام الشارحين الذي لم يصلوا بروحانية الشيخ وينووا كلامه على خلاف مراده لعدم مناسبتهم بالمجردات وموضع غلطهم قوله في حق فرعون فقبضه الله طاهراً مطهراً قال داود القيصرى في شرح هذا الكلام لما كان ايمان فرعون في البحر حيث رأى طريقاً واضحاً عبر عليها بنوا اسرائيل قبل التفرغ وقبل ظهور احكام الآخرة له مما يشاهده الناس عند الفرغ جعل ايمانه صحيحاً معتداً به فانه ايمان بالغيب ثم كلامه وليس بصحيح لانه لو جعل ايمانه صحيحاً معتداً به لم يتوقف في آخر كلامه اصلاً فقد توقف وجعل الاجماع دليلاً على توقفه فقال هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن ولم يقل نص ثم نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه فتبين آخر الكلام ما هو المراد من قوله فقبضه الله طاهراً مطهراً وهو الجواز لا الصحة اى فجاز ان يقبضه الله طاهراً مطهراً وقد ثبت في علم الاصول ان الكلام يتوقف على آخره ان كان آخره غيراً بمنزلة الشرط والاستثناء والشيخ قد حرر كلامه في مسئلة فرعون على هذه القاعدة وان كان منفصلاً في الظاهر لكنه متصل في المعنى لان الكلام في مسئلة واحدة وهى مسئلة فرعون مع انه جاز عند البعض منفصلاً فالحكم والاعتبار للآخر

مطلب ما قاله الشيخ في الفتوحات المكية فرعون ونمرود مؤبدان في النار

دون الاول فكل ما ذكر من الادلة في حق ايمان فرعون مجمل يحتمل البيان  
فقوله ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله بيان المجمل وهو بيان تفسير  
فيصح موصولا ومفصولا وما علم هذا الشارح مراد المص فقاط ومن غلطه  
غلط بعض الناس حتى اكر الصوفية في زماننا فشاع هذا المعنى فيما بينهم  
فاشتهر فزعموا ان الشيخ قد ذهب الى ان فرعون من اهل الاسلام وهو برئ  
من زعمهم هذا والمقصود ان الله قد تجلي لاهل الله برحمته فانكشف لهم جواز  
الرحمة في حق فرعون من وجوه الآيات واشاراتها التي لا تنكشف للعلماء  
وسنم الكلام في المسئلة في آخر الفصل ان شاء الله فان قيل فما الحكمة في انكشف  
هذا المعنى في حق فرعون من الآيات لاهل الله وعدم انكشافه لاهل الظاهر  
قلنا اما عدم الانكشاف فلانه لما كان رجاء العوام غالباً على خوفهم لبعدهم  
عن الحق باحتجابهم بالصفات النفسانية وكان العلماء رئيسهم ومقتداهم جعل الله  
في قلوبهم غيرة وجرأة حتى اجتمعوا وحكموا بحسب ورود ناسخ القرآن  
على شقائه في الآخرة فلم ينكشف لهم هذا المعنى اللطيف من الآيات ليظهر  
هذه الحكمة المقصودة ظهورها فلو كشف الله لهم ما كشف لاهل النساء  
لم يظهر منهم هذا الحكم بل يظهرون جواز الرحمة فيهلك الناس من الجهلاء  
بتخفيف الشرع المطهر فانهم اذا سمعوا من علمائهم الذين هم رئيسهم جواز  
رحمة الله بمثل هذا الكافر المدعى الربوبية كانوا مغرورين بكرمه ولطفه ووسعة  
رحمته فزال عن قلوبهم خوف عظمة الله وكبريائه وقهاريته فاجترأوا على الله  
وارتكبوا المنهيات فهلكوا في بحار العصيان كهلاك فرعون وقومه  
واما الانكشاف فلانه لما كان خوف هذه الطائفة غالباً على رجائهم لانهم اهل  
فناء واهل قرب وكان حالهم ان يروا انفسهم احقرا لاشياء واذلها عند الله  
حتى يشاهدون عند غلبة الفناء ان الكفار اعزوا واکرم منهم عند الله فلو لم  
يطاعهم الله باشارات القرآن الكريم في حق فرعون لما لوا عن الاعتدال وهو  
بين الخوف والرجاء وخرجوا عن دائرة العقل بسبب ازدياد خوفهم وبيقوا  
حيارى ساقطين عن العمل او تصدعت قلوبهم من خشية الله لشهود



استحقاقهم بعذاب الله فظهر الله لهم شمول رحمته باخبات الاشياء وهو المدعى الربوبية تسلياً لهم وحفظاً عن مثل هذه المهالك فكانت هذه الدلائل الرحمانية آية لاهل القضاء حتى لا يياس احد منهم من رحمة الله فهم بتلك الدلائل يرجون رحمة الله وبالدلائل القهارية يخافون عذاب الله فهم بين الخوف والرجاء بالآيات الواردة في حق فرعون فانهم اذا نظروا الى الاجماع خافوا عقاب الله واذا نظروا الى اشارات الآيات يرجون رحمة الله فهم صاحب الدليان لانهم جامعون بين الشريعة والحقيقة وتلك الدلائل القهارية والانتقامية وهي الاجماع وظاهر القرآن آية لاهل الوجود حتى لا يجترأ احد منهم على المعاصي فهم بذلك يخافون عذاب الله فقط حيث قهره الله ومن تابعه في الدنيا بالهلاك وفي الآخرة بالعذاب الابدی ولا رجاء لهم في حق فرعون لعدم اطلاعهم بالحقائق القرآنية فهم صاحب دليل واحد واما حكمة ظهور هذه المعاني من لسانهم فهي ابتلاء من الله للراسخين في العلم من علماء الظاهر حتى علموا ان الله عباداً لم يصلوا درجاتهم في رتب العلم ويلقوا انفسهم في مدرجة العجز ويضمحل علمهم في علم ذلك العبد فنل هذا الكلام من كراماتهم القولية وتشابهاتهم يصدر منهم بامر الله تعالى ومن لم يعلم محكمات اقوالهم اولم يردّها الى المحكمات فقد اخطأ باتباعه بالمشابهات فضل واضل وانكر وظن السوء لحما سبها عليه فبعد صدور مثل هذا الكلام منهم وقع الخلاف بين الناس فمنهم من علم مرادهم من كلامهم وعلم مرتبتهم في العلم لسلامة عقولهم وقوة مناسبتهم الروحانية ينهضون منهم من فوض امرهم الى الله تعظيماً لهذه الطائفة واتصافاً من انفسهم ومنهم من انكر لعدم المناسبة والكل مصيب وما جور الا من اتبع التشابهات وعمل بها فانه ضال مضل اعوذ بالله من الاتباع بالمشابهات والعمل بها والله اعلم بحقيقة الحال \* ثم رجع الى احوال موسى عليه السلام فقال (ولما عصاه الله من فرعون اصبح فؤاد ام موسى فارغاً من الهم الذي كان قد اصابها ثم ان الله حرم عليه المراضع حتى اقبل على ثدي امه فارضته ليكمل الله لها سرورها) اي سرور امه (به)

اي بالارضاع او بموسى (كذلك علم السرائع) من التعلم اي كما ان الله حرم على موسى المراضع وعلم تدي امه من عنده كذلك علم السرائع لموسى من لدنه وحرم عايه اتباع شريعة غيره او من العلم اي نسبة علم السرائع مع صاحبها كنسبة موسى مع لبن امه او معناه كما ان الله حرم على موسى المراضع وعلمه طريق لبنه كذلك علم لكل نبي شريعته اي طريقة علمه الذي جاء منها وحرم على ذلك النبي شريعة غيره كما حرم على موسى تدي غير امه (كما قال لكل جعلنا منكم شرعة) اي طريقا ومنها جا اي من تلك الطريقة جاء فكان هذا القول اشارة الى الاصل الذي منه جاء كل واحد منكم وغداؤكم الروحاني والجسماني من طريقكم الخاصة التي هي الاصل كما ان موسى وغداؤه جاء عن اصله وهي امه (فهو) اي الاصل (غداؤه) اي غذاء الذي جاء منه (كما ان فرع الشجرة لا يتغذى الا من اصله فما كان حراما في شرع يكون عين ما كان (حلالا في شرع آخر) كما ان ما كان حراما لموسى من المراضع يكون حلالا لا آخر (يعني في الصورة اعني قولي يكون حلالا) اي عينيته الحلال والحرام لا يكون الا في الصورة (وفي نفس الامر ما هو عين ماضى لان الامر خاق جديد ولا تكرار) في نفس الامر فالحرم الحرام في شرعنا هو عين الحرم المباح في شرع آخر في الصورة واما في نفس الامر فليس ما كان حراما في شرع يكون عين ما كان حلالا في شرع آخر (فهذا) اي فلاجل كون الامر خلقا جديداً (نبهناك فكيف) الحق (عن هذا في حق موسى) اشارة الى قوله فما كان حراما والى قوله لكل جعلنا منكم او الى قوله كذلك علم السرائع (بحريم المراضع فاه) اي ام الولد (على الحقيقة من ارضعته لامن ولدت فان ام الولادة حملته على جهة الامانة فتكون) من التكون (فيها) اي في رحم الام (وتغذى بدم طمنها) وهو دم الحيض (من غير ارادة لها في ذلك) التكون والتغذى (حتى لا يكون عايه امتان فانه) اي الشان (ما تغذى الالباماته) اي الشان (لولا يتغذى ولم يخرج عنها ذلك الدم لأهلكها وامرضها فلبنين المنة على امه بكونه تغذى بذلك الدم فوقها



بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو أمسك ذلك الدم عندها ولا يخرج  
 ولا يتغذى به جنبها والمرضة ليست كذلك فانها قصدت برضاعته وحياته  
 وبقائه ( وقد اشار بذلك ان الانبياء والمرشدين والمعلمين مرضعة العلم للناس  
 قال الرسول انا اب الارواح وام الاشياء وهو ام ولادة وام مرضعة كما كان  
 ام موسى ( فجعل الله ذلك ) الرضاع ( لموسى في ام ولادته فلم يكن لامرأة  
 عليه فضل الا لام ولادته لتقر عينها ايضا ) كما تقر عين امرأة فرعون  
 او كما تقر عينها بعصمة الله عن الهلاك من فرعون لكون فؤادها فارغا  
 من الهم ( بتربيته وتشاهد انشاءه في حجرها ولا تحزن ونجاء الله )  
 اى ونجا الله روح موسى ( من غم التابوت ) اى موسى البدن ( فخرق )  
 موسى ( ظلمة الطبيعة بما اعطاه الله من العلم الالهى وان لم يخرج عنها ) اى  
 عن الطبيعة بالكلية لكن نجى عن حجاب ظلمات الطبيعة ( وقته فتونا اى اختبره  
 في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله به فاول ما ابتلاه الله  
 قتله القبطى بما الهمة الله ووفقه له في سره وان لم يعلم بذلك ) التوفيق ( ولكن  
 لم يجد في نفسه اكراماً ) اى مبالاة ( بقتله مع كونه ماتوقف ) اى ماصبر  
 ( حتى ياتيه امر ربه بذلك ) القتل وانما قتله بالهام الله وتوفيقه مع عدم العلم  
 بذلك الالهام والتوفيق ( لان النبي معصوم الباطن ) عن الكبار ( من حيث  
 لا يشعر حتى ينبا اى يخبر بذلك ) اى كونه معصوم الباطن ( ولهذا ) اى  
 ولاجل عدم شعور موسى بكونه معصوم الباطن ( اراه الخضر قتل الغلام  
 وانكر عليه ) اى انكر موسى على الخضر ( قتله ) حيث قال اقتلت نفساً  
 زكية ( ولم يتذكر ) موسى بقتل الخضر الغلام ( قتله القبطى ) فاحتاج الى  
 تنبيه آخر ( فقال له الخضر ما فعلته عن امرى ينبيه ) اى ينبه الخضر موسى  
 عليهما السلام بقوله ما فعلته عن امرى ( على مرتبته ) اى مرتبة موسى  
 ( قبل ان ينبا انه ) اى الشبان ( كان ) موسى ( معصوم الحركة في نفس الامر  
 وان لم يشعر ) موسى ( بذلك ) اى كونه معصوم الحركة فعلم موسى بذلك

التنبه ان قتله القبطى عن امر آلهى ( واره ايضا خرق السفينة التي ظاهرها  
هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب جعل ) الخضر ( له ) اى لموسى ( ذلك )  
اى خرق السفينة ( فى مقابلة التابوت له ) اى لموسى ( الذى كان فى اليم مطبقا  
عليه فظاهره هلاك وباطنه نجاة وانما فعلت به ) اى بموسى ( امه ذلك ) الفعل  
وهو جعله فى التابوت والقائمه فى اليم ( خوفا من يد الغاصب فرعون ) بدل  
من الغاصب ( ان يذبحه ضيراً ) وهو ضرب عظيم من الذبح ( وهى ) اى ام  
موسى ( تنظر اليه ) خوفا من ان يذبحه فرعون على نخل امه فانه اشد ايلاماً  
من ان يذبحه على غيبته قوله ( مع الوحى ) يتماق بقوله انما فعلت ( الذى  
الهمها الله من حيث لا تشعر ) فعلم موسى بفعل الخضر بالسفينة ان ما فعلت  
امه به ليس عن امرها بل عن امر الله والهامه لها وان لا تشعر ( فوجدت فى  
نفسها انها ترضعه ) فوقعت كما وجدت فى نفسها ( فاذا فعلت ) ذلك الفعل  
بموسى ( خافت عليه الفتنة ) اى خافت على موسى ان يجسه الفتنة ( فى اليم ) وهو  
خوف غيبته فقوله خافت جزاء لاذا الذى لا شرط وفعل الشرط محذوف  
لوجود قرينة وهى فعلت ( لان فى المثل عين لا ترى قلب لا يفتح فلم يحب  
عليه خوف مشاهدة عين ولا حزن عليه حزن رؤية بصر وعاب على مله ان الله  
ربما يردّه اليها لحسن ظنهابه ) اى بالله ( فعاشت بهذا الظن فى نفسها والرجاء  
يقابل الخوف والياس وقالت حين الهممت ) اى حين الهمها الله فعل التابوت  
( لذلك ) الرجاء وحسن الظن فقوله لذلك تتماق نقالت ( لعل هذا هو الرسول الذى  
يهلك فرعون والقبط على يديه فعاشت وسرت ) من السرور ( بهذا التوهم  
والظن بالنظر اليها وهو ) اى ذلك التوهم ( علم فى نفس الامر ثم انما وقع عايه  
الطلب خرج قاراً خوفاً فى الظاهر وكان فى المعنى حباً للنجاة ) فعلم موسى  
بنفسه مثل ما فعلته امه به فمثل فرار موسى كمثل فعل التابوت من امه فى ان  
صورة كل منهما خوف ومعناهما حب ( فان الحركة ابدأ انما هى حيه ونحجب )  
مبى للمفعول ( الناظر فيها ) اى فى الحركة ( باسباب آخر ) كالخوف والغضب



وغير ذلك (ولست تلك الأسباب) المحجة للناظر أسباباً لها على الحقيقة  
 بل إنما كان سببها حياً (وذلك) أى وبيانه أى أن الحركة لا تكون ابداً إلا حية  
 (لأن الأصل حركة العالم من العدم الذى كان) العالم (سائناً فيه) أى العدم  
 (إلى الوجود) يتعلق بالحركة (والمثل) الأصل (يقال إن الأمر) أى الوجود  
 (حركة عن سكون فكانت الحركة التى هى وجود العالم حركة الحب وقد نبه  
 رسول الله عليه السلام على ذلك) الحب (بقوله كنت كثرأ لم اعرف فاحيت  
 إن اعرف فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم فى عينه) أى فى وجوده الخارجى  
 (وحركته) أى حركة العالم (من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك)  
 العالم أى السبب لحركة العالم حب الله الموجد للعالم فكان الحق يحب  
 حركة العالم من العدم إلى الوجود ليكون مرآة لکمالاته الذاتية والاسمائية  
 والصفاتية (ولأن العالم أيضاً يحب) فى حال عدمه (شهود نفسه وجوداً)  
 خارجياً (كما شهدها ثبوتاً) أى فى الأعيان الباتة (فكانت) الحركة (بكل  
 وجه حركته) أى حركة العالم (من العدم الثبوتى إلى الوجود العینى حركة  
 حب من جانب الحق وجانبه) أى جانب العالم وإنما كانت الحركة حية (فإن  
 الكمال محبوب لذاته) يقول الحركة حية لأنه وجود عینى والوجود كمال  
 والكمال محبوب لذاته والحركة محبوبة لذاتها (وعلمه تعالى بنفسه من حيث  
 هو غنى عن العالمين هو له) أى هذا العلم علمه تعالى لذاته بذاته مختص لله تعالى  
 وهو تمام مرتبة العلم الأزلی القديم (وما بقى الا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث  
 الذى يكون من هذه الأعيان اعیان العالم إذا وجدت فتظهر صورة الكمال  
 بالعلم المحدث) العلم (القديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين) أى تكمل مرتبة  
 العلم بالعلم القديم الذى كان من ذاته تعالى من حيث غناه عن العالمين وهو  
 الوجه القديم وتكمل بالعلم الحادث الذى يكون فى صور الأعيان الخارجية  
 وهو الوجه الحادث (وكذلك) أى وكما تكمل مراتب العلم (تكمل مراتب  
 الوجود فإن الوجود منه ازلى وغير ازلى وهو الحادث فالازلى وجود الحق

لنفسه) وهو الوجود من حيث غناه عن العالمين ( وغير الازلي ووجود الحق  
 بصور العالم الثابت ) والمراد منه تعاقب وجود الحق الى العالم فالحدوث  
 وصف لا تعلق لا لا وجود فلا يلزم ان يكون وجوده تعالى محالا لحدوث  
 الا ترى ان الوجود وصف للموجود والعدم وصف لا وجود فلا يلزم منه  
 ان يكون الموجود محالا لعدم ( فيسمى حدوثا ) وانما يسمى هذا الوجود  
 وجود العالم حدوثا ( لانه ظهر بعينه ) اي بعض العالم ( بعينه وظهر ) الحق  
 ( لنفسه بصور العالم فكمال الوجود فكانت حركة العالم حبة للكمال ) وهو  
 الوجود والعلم ( فافهم الآثار ) اي الحق ( كيف نفس عن الاسماء الالهية  
 ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين يسمى العالم فكانت الراحة )  
 اي راحة عباده واسماؤه ( محبوبة له ) اي للحق فحب ان يوجهها الى عباده  
 ( ولم يوصل اليها الا بالوجود التصوري الاعلى والاسفل ) فلا سوعم ان  
 الحق يتصف بالراحة المعلومة انما فاه يستدل ذلك على الله فان كانت الراحة  
 وصفا له فلا بد من معنى لا في محضه كما ان حيا غير حيا انما راحته  
 غير راحتنا ( ثبت ان الحركة كانت للعبث ساءه حركته في الكون ) اي في  
 في العالم حركته ( الا وهي حية ) فتو له في الكون بدل من قوله انه في العالم  
 من يعلم ذلك ) اي كون الحركة للعبث وهي اهل الكسب ( ومنهم من يشبه  
 السبب الاقرب لحكمه ) اي لحكم السبب الاقرب ( في الحيات والاسماك )  
 عن النفس ) اي على نفس المحبوب فيجاءها محبوبة عن الاطلاع بالحب ان  
 ( فكان الخوف لموسى عابه السلام مشهودا له لما وقع من قتله البطون ) اسمى الله  
 حب النجاة من القتل فقرر لما خاف وفي المعنى فسر لما احب الله من فرقه من  
 فكان سبب الفرار في الظاهر الخوف وفي المعنى حب الحياة ( فذكر )  
 ( السبب الاقرب المشهود له ) قوله ( في الوقت ) نعلق بقوله فذكر ان  
 موسى في وقت ملاقاته مع فرعون وهو قوله فمردن منكم لما نكم ( الذي )  
 اي السبب الاقرب الذي ( هو كسورة الجسم لا السر وحب الله ) فبين فيه



تضمين الجسد للروح المدبر له والانباء عليهم السلام لهم لسان الظاهر به (الباء يتعلق بقوله (يتكلمون) وانما يتكلمون بلسان الظاهر ولم يبينوا ما في الظاهر من المعنى (لعموم الخطاب واعتمادهم على فهم العالم السامع فلا تعتبر الرسل الا العامة لعلمهم بمرتبة اهل الفهم كانباء رسول الله عم على هذه المرتبة في العلياء فقال اني لاعطى الرجل وغيره احب الى منه مخافة ان يكبه الله في النار) روى سعد بن وقاص كان يقسم الغنية بين رهط فترك منهم رجلاً فقالت يا رسول الله ما اعطيت فلاناً وهو مؤمن فقال الحديث فعلم الرسول ان ايمانه ضعيف فلو لم يعطه لاعرض عن الحق فارتد فكان من اهل المارة فخاف لاجل ذلك واعطى فكان سببه الخوف لا الحب وعلم من هذا الرجل ان ايمانه كامل تام فلا يخاف عليه بترك العطاء فلم يعطه من الغنية مع انه احب اليه من الرجل الذي اعطى له فيظن المحبوب ان الاعطاء ارحب وتركه ارحب البغض فبه الرسول عم ان الامر ايسر كذلك (فاعتبر) الرسول الى (ضعف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع) : له (والطبع) بنات فحاش وهو الدين وهو قوله اعالي طمع الله على قلوبهم (فكذلك ما جاؤا به من العلوم جاؤا به) الحال ان ما جاؤا به من العلوم و(عالية خامة ادنى الفهوم) اى يفهم هذه الخامة وهى العمارات والافاظ الدالة على ما جاؤا به من العلم من اى ادنى فهم (اي ايسر) من لا عوص له عند الخامة) اى عند صورة الخامة (فيقول) من لا عوص له (ما احسن هذه الخامة) فاعجبه صورة الخامة فاحتجب بذلك ولم يعلم ما في الخامة (ويراها غاية الدرجة فيقول صاحب المهم الدقيق الغائص في درر الحكم بما استوجب) الباء فى عما استوجب شعاق بقوله فيقول اى يقول بسبب الذى استجاب صاحب الفهم (هذا) المعطى له (هذه الخامة) جاءت الينا من الملك فينظر في قدر الخامة وحنفها من الثياب فيعلم منها) اى من الخامة (قدر من خامت) هذه الخامة (عاليه فيعز على علم لم يحصل) ذلك العلم (اغيره ممن لا علم له بعمل هذا) وظهر بذلك التمثيل فضل اهل الفهوم على اهل الظاهر فى رتب العلم (ولما علمت الانبياء والرسول

والورثة أن في العالم) بفتح اللام (وأيهم من هو بهذه المثابة) في العلم وهي مرتبة  
من له فهم دقيق (عمدوا في) بيان ما جاؤا به من العلوم في (العبارة إلى اللسان  
الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام في فهم منه الخاص ما فهم العامة منه)  
أي من هذا اللسان (وزيادة) قوله (عما) بيان للزيادة أي من الذي (صح له) أي  
للخاص (به) عائد إلى الموصول (اسم) فاعل صح (أنه خاص) أي يفهم الخاص  
ما يفهمه العامة فاستركا في هذه المرتبة فلم يتميز أحدهما عن الآخر ويفهم  
الزيادة التي بسببها يصح إطلاق اسم الخاص عليه (فيميز) الخاص (به) أي بسبب  
هذا الاسم أو بسبب هذا الفهم أو بسبب الزيادة باعتبار الفهم (على العامي  
فأكتفى المبلغون العلوم بهذا اللسان) لعموم نفعه في حق أهل الكشف وأهل  
الحجاب وهذه الزيادة الخاصة لأهل الكشف عين المشترك من وجه وغيره  
من وجه والمشترك فيه هو السريعة والزيادة هي الحقيقة وهما متحدان بالذات  
لكونهما من معدن واحد ومتغايران بالاعتبار (فهذا حكمة قوله) أي قول  
موسى عليه السلام (ففررت منكم لما خفتكم ولم يقل ففررت منكم حبا  
في السلامة والعافية) تبليغا للعلوم بلسان الظاهر على ما هو عادة المبلغين (فجاء  
إلى مدين فوجد الجاريتين فسقى إيهما من غير أجر ثم تولى إلى الظل الأعمى  
فقال رب اني لما أنزلت إلى من خير فقير فجعل عين عمله السقى) أي عمله  
هو السقى (عين الخير الذي أنزله الله له ووصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير  
الذي عنده) وهو العلوم الحكمية المتعاقبة بالنبوة فالما صورته العلم فسقيه عين  
أفاضته العلوم عليهما فلا أحر لمثل هذا العمل فانه بأمر الله فأجره على الله بل  
هو محتاج إلى الله في أفاضته هذا الخير إلى محله وأهله (فأراه الخضر إقامة الجدار  
من غير أجر فعبه على ذلك) أي عتب موسى عليه السلام الخضر ع على  
إقامة الجدار من غير أجر (فذكره) من التذكير (بسقايته) أي ذكر الخضر  
موسى عليه السلام بسقاية موسى عليه السلام لجاريتين (من غير أجر وغير ذلك)  
من أحوالهما (عالم يذكر) في كلام الله تعالى فما ورد في هذا الكتاب إلا ما ذكر



في كلام رب العزة وروى انه قد أخبره الخضر في كشفه فقال اعددت لموسى  
 ابن عمران الف مسألة مما جرى عليه من اول ما ولد الى زمان الاجتماع  
 بما وفق الله اليه موسى من غير علم فلم يصبر موسى عليه السلام على ثلث مسائل  
 منهما فاستخبر الشيخ هذه المسائل كلها عن الخضر فاخبره تفصيلا ولم يذكر  
 الشيخ حفظا للادب (حتى يمتحن رسول الله عليه السلام ان يسكت موسى عليه السلام  
 ولا يعترض حتى يقص الله عليه) اي على رسول الله عليه السلام (من امرها  
 فيعلم) الرسول (بذلك) اي بما يقص الله عليه (ما وفق اليه موسى عليه السلام من  
 غير علم منه) فبه رسول الله عليه السلام بهذا التمتحن ان امرها لا ينحصر بما يقص الله  
 عليه في كلام المجيد بما وفق اليه موسى عليه السلام من غير علم وتذكيره الخضر بل  
 كان كسر من الامور بما وفق اليه موسى عليه السلام من غير علم كما وفق الى هذه  
 الامور اثبات من غير علم وانما كان موسى عليه السلام في هذه الامور من غير علم  
 منه (اذ لو كان) موسى عليه السلام في تلك الامور (عن علم ما انكر مثل ذلك)  
 اي ما فعل نفسه (على الخضر الذي قد شهد الله له عنده موسى عليه السلام وزكاه  
 وعدله ومع هذا قد عمل موسى عليه السلام عن نزكية الله وعما سرطه) الخضر  
 (عليه في اتباعه) فكانت تلك الغفلة (رحمة منا اذا اسينا امر الله) لا يؤخذنا  
 بما اسينا فام كن موسى عليه السلام علما بما علم الخضر (ولو كان موسى  
 عليه السلام علما بذلك) اي بما علم الخضر (لما قال له الخضر ما لم تحط به خبرا  
 اي اني على علم لم يحصل لك عن ذوق كانت على علم لا اعلمه انا فاصنف) الخضر  
 في حق موسى (واما حكمة فراقه فلان الرسول يقول الله فيه) اي في حق الرسول  
 (وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فوقف العلماء بالله الذين  
 يعرفون قدر الرسالة والرسول) قوله (عند هذا القول) نهاق بقوله فوقف  
 (وقد علم الخضر ان موسى عليه السلام رسول الله فاخذ يرف ما يكون منه) اي  
 ينظر ما يصدر من موسى في الاستقبال وهو السؤال (ايوفي الادب حقه مع  
 الرسول) كما يقول الله في حق الرسول (فقال له ان سألتك عن شيء بعدها

فلا تصاحبنى قتهاه عن حجة) فوفى الأدب حقه مع الرسول (فلما وقعت منه الثالثة قال هذا فراق بيني وبينك ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طاب حجة) فوقف عند نهيه (لعله بقدر الربوبية التي هو) أي موسى (فيها التي انعطته) أي انعطت تلك الربوبية الخضر (باللهي عن ان يعجبه) وهو مرتبة النبوة (فسكت موسى فوقع الفراق فانظر الى كمال هذين الرجاين في العام وتوفية الأدب الآلهي حقه و) الى (انصاف الخضر فما اعترف به عند موسى حيث قال له انا على عام علمي الله لا تعلم انت وانت على عام علمك الله لا اعلم انا فكان هذا الاعلام من الخضر لموسى دواء ناجر حبه) أي لما جعل الخضر موسى عليهما السلام مجروحاً به (في قوله فكيف تصبر على ما لم نخط به خيراً مع علمه بعلو مرتبته) أي مع كون الخضر عاماً بعلو مرتبة موسى (بالرسالة وليست تلك المرتبة) وهي الرسالة (للخضر) فان الخضر نبي لا رسول (وظهر ذلك) الا انصاف (في الأمة المحمدية) أي من نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في حق امته (في حديث امار النخل فقال لا تصحبه اتم اعلم بأمور دنياكم ولا شك ان العلم بالنبي خير من الجهل به ولهذا) أي ولاجل كون العلم بالنبي خيراً من الجهل به (مدح الله نفسه بأنه بكل نبي عليم فقد اعترف عليه السلام لا تصحبه بالعلم بهم اعلم بمصالح الدين بامنه) أي من الرسول وانما كانوا اعلم بمصالح الدنيا من الرسول (اكونه) أي اكون الرسول (لاخبرة) أي لا اعلم (به بذلك) الامر وهو تأييد النخل وامسالة (قانه) أي هذا العام (عام دوقه نجربة ولم يتفرغ) أي لم يشغل (عليه السلام اعلم ذلك) الامر النبوي (الكان شغله بالاهم قالاهم فقد نبهتكم على ادب عظيم ناتم به ان استعملت نفسك فيه وفوله فهو هب لي ربي حكماً ريد الخلافة وجعلني من المرسلين يريد الريسة فما كل رسول خائفة فالحائفة صاحب السف والعزل والولاية والرسول ايس كذلك انما عليه البلاغ لما ارسل به فان قابل عليه وحماه السيب فذلك الحجة الرسول فكما انه ما كل نبي رسولا كذلك ما (كان) كل رسول خائفة أي ما اعطى الملك ولا التحكم فيه) أي في الملك (واما حكمة سؤال



فرعون عن الماهية الآلهية فلم يكن ذلك السؤال من فرعون (عن جهل)  
 فانه اعلم ان الماهية الآلهية لا يجاب عنها (وانما كان) هذا السؤال منه (عن  
 اختبار حتى يرى) فرعون (جوابه) اى جواب موسى (مع دعواه الرسالة  
 عن ربه وقد اعلم فرعون مرتبة المرسلين في العالم بالله فيستدل) فرعون (بجوابه على  
 صدق دعواه وسأل سؤال ايها من اجل الحاضرين حتى يعرفهم) من  
 التعريف (من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله فاذا اجابه جواب  
 العلماء بالامر اظهر فرعون ابقاء المنصب) ومفعول اظهر قوله (ان موسى عم) اى  
 اظهر فرعون ان موسى (ما اجابه على سؤاله فبين عند الحاضرين لقصور  
 فهمهم ان فرعون اعلم من موسى عم وايضا) اى ولاجل كون سؤال فرعون  
 عن الماهية الآلهية ليتبين عند الحاضرين ان فرعون اعلم من موسى (لما قال)  
 موسى (له) اى افرعون (في الجواب) يتعاقى بقوله (ما ينبغي وهو) اى  
 والحال ان هذا الجواب (في الظاهر) يتعاقى بقوله (غير جواب على ما سئل عنه)  
 (و) الحال (قد اعلم فرعون) قل السؤال (انه) اى الشان (لا يحويه) اى لا يحيط  
 موسى فرعون (الابذالك) الجواب (فقال لا صحابه) الحاضرين (ان رسولكم  
 الذى ارسل اليكم) في زعمكم (لجنون اى مستور عنه عام ما سأله عنه اذ لا يتصور)  
 ما سئل عنه وهى الماهية الآلهية (ان اعلم اصلا) فكلامه صادق في المعنى  
 وايهام في الظاهر فضله على موسى في رتبة العام (فالسؤال) عن الماهية  
 الآلهية (صحيح) لذلك لم يرد موسى سؤال فرعون عنها والجواب ايضا صحيح  
 بما اجابه موسى لذلك صدقه في المعنى بقوله لجنون (فان السؤال عن الماهية  
 سؤال عن حقيقة المطلوب ولا بد أن يكون) المطلوب (على حقيقة في نفسه واما  
 الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل وذلك) الحد المركب من الجنس  
 والفصل (في كل ما يقع فيه الاشتراك ومن لا جنس له لا يلزم ان لا يكون على حقيقة  
 في نفسه) قوله (لا يكون لغيره) صفة لقوله على حقيقة في نفسه (فالسؤال) عن  
 الماهية الآلهية (صحيح على مذهب اهل الحق و) على (العام الصحيح والعقل السليم

والجواب عنه لا يكون الا بما اجاب به موسى وهنا سر كبير فانه اجاب بالفعل ( اي اجاب موسى بفعل الحق وهو السموات والارض ) لمن سأل عن الحد الذاتي فجعل الحد الذاتي عين اضافته الى ما ظهر به من صور العالم او عين ( ما ظهر فيه من صور العالم فكانه قال له في جواب قوله وما رب العالمين ) قوله ( قال ) مقول لقوله فكانه قال ( الذي تظهر فيه صور العالم من علو وهو السماء وسفل وهو الارض ان كنتم موقنين او يظهر هو بها ) اي او كانه قال في الجواب الذي بظهر هو بصور العالم من علو وسفل مقول القول ( فلما قال فرعون لاصحابه انه يخشون كما قانا في معنى كونه محبونا زاد موسى في البيان بعلم فرعون مرتبته في العلم الالهي لعله ) اي اكون موسى عالما ( بان فرعون يعلم ذلك ) اي يعلم معنى ما زاد موسى في البيان فيعلم فرعون من هذا البيان مرتبة موسى في العلم الالهي ( فقال رب المشرق والمغرب فحاء بما بظهر ) وهو موضع ظهور الشمس ( وبستر ) وهو موضع استتار الشمس ( وهو ) اي الحق ( الظاهر والباطن ) اي جاء موسى بهذا القول اشارة الى ان الحق هو الظاهر والباطن ( وما بينهما وهو ) اي معنى قوله رب المشرق والمغرب وما بينهما معنى ( قوله ) وهو ( بكل شيء عليم ان كنتم تعقلون اي ان كنتم اصحاب تفكير ) واما فسر العقل بالانبياء فان لعقل التقيد ) فاجاب جوابين ( فالجواب الاول جواب الموقنين وهم اهل الكنف والوجود ) فقال لهم ان كنتم موقنين اي اهل كنف والوجود ( فـ . انيتكم بما تيقنوه في شهودكم ووجودكم فان لم تكونوا من هذا الصنف فمبدأ معتكم في الجواب الثاني ان كنتم اهل عقل وتقييد وحسرتم الحق فجا معليه ادلة عمقواكم ففسر موسى بالوجهين اعلم فرعون فضله وصدق وعلم موسى ان فرعون علم ( بالـ تأمل وتايه من جواب موسى ( ذلك ) اي فضله في العلم بالله ( او علم ذلك ) بعد مدة يسيرة ولا نالك في حق فرعون في هذا المقام انما علم موسى ذلك من فرعون ( لكونه ) اي اكون فرعون ( سأل عن الماهية فعلم ) موسى ( ان سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السؤال بما ) فانه لا يسأل في اصطلاح القدماء



بما عماليس له اجزاء ذاتية فالله سبحانه تعالى عن الاجزاء فلا يستل عنه بما  
 ( فلذلك ) اى فلاجل علمه بذلك ( اجاب فلو علم منه ) اى فلو علم موسى من  
 فرعون ( غير ذلك لخطأه في السؤال ) فقال ان سؤالات خطأ لا يقع موقعه  
 فعلم موسى من سؤال فرعون بان فرعون يعلم فضل موسى في العلم بالله اذ ظهر  
 في الجواب بالوجهين فظهر لاجل هذا ( فلما جعل موسى عم المسؤول عنه عين العالم  
 خاطبه فرعون بهذا الاسان والقوم لا يشعرون ) بما قصده فرعون من  
 خطابه موسى ( فقال له ائن اتخذت آلهة غيرى لا جعالتك من المسجونين  
 والسبن في السبن من حروف الزوائد ) فبدل على السبر والجن ايضا السبر  
 كذلك فسر بقوله ( اى لا سترتك فالتك اجبتى بما يدق به ان اقول لك  
 مثل هذا القول فان قلت لى ) يا موسى ( فمدجهلت يا فرعون بوعيد اياى  
 والعين واحدة فكيف فرقت ) وهو كلام فرعون يستل عن جانب موسى  
 ( فيقول فرعون ) في جوابه لموسى ( انما فرقت المراتب العين ما تفرقت العين ولا  
 اتسمت في ذاتها ومراتبى الآن التحكم فيك يا موسى بالفعل وانا انت بالعين وغيرك  
 بالرتبة فلما فهم ذلك موسى منه ) اى فلما فهم موسى ذلك الحكم والاساط من  
 فرعون ( اعناه ) اى اعطى موسى فرعون ( حقه في كونه يقول له ) اى حال  
 كون موسى قائلا لفرعون ( لا تقدر على ذلك ) التحكم يعنى ان قول موسى  
 امرعون لا تقدر على ذلك مجرد اعطاء الحق فرعون في مقابلة قوله لموسى  
 ومراتبى الآن التحكم فيك يا موسى لا تكذيب له في قوله هذا فان مرتبة  
 فرعون لها التحكم على مرتبة موسى في ذلك المجاس لذلك قيد التحكم بقوله  
 الآن وبالفعل لعله بان مرتبة موسى اعلى منه في غير هذا المجاس ولعلم موسى  
 ان مرتبة فرعون لها التحكم عليه في ذلك المجاس فكان فرعون صادقا في قوله  
 هذا وبين المص ما فاما بقوله ( والرتبة ) اى رتبة فرعون ( تشهد له ) اى  
 لموسى ( بالقدرة عايه ) اى على موسى ( واطهار الانرفيه ) اى واطهار اثر  
 القدرة في موسى وانما تشهد له الرتبة على ذلك ( لان الحق ) الظاهر ( في رتبة

فرعون ( قوله (من الصورة الظاهرة) خبر أن (لها) خبر (التحكم) مبتدأ أي  
 كان لهذه الرتبة الفرعونية التحكم (على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى  
 في ذلك المجلس) فلما علم موسى بشهادة الرتبة أن له منصب التحكم على موسى  
 في ذلك المجلس أراد موسى إتيان ما يدفع مضرة فرعون عن تعديه إلى موسى  
 في ذلك المجلس (فقال له) حال كونه (يظهر له) أي لموسى (المانع من تعديه) أي  
 من أن يتعدى فرعون موسى (عليه) يتعاق بقوله يظهر الضمير المجرور  
 لفرعون أي يظهر على فرعون لموسى شيء يمنع فرعون عن التعدى إلى  
 موسى (أولو جئت بشيء مبین) حتى يظهر به صدقى فجاقلت أنا وكذبك فيما  
 قلت أنت وهو العصا وهذا القول يمنع فرعون من أن يتعدى موسى بالفساد  
 فكانه طلب الأمان عن فرعون بذلك القول في ذلك المجلس لعله أن مرتبة  
 فرعون لها التحكم على مرتبته في ذلك المجلس (فلم يسمع) أي لم يقدر (فرعون)  
 بعد هذا القول بشيء من التحكم على موسى في ذلك المجلس (إلا أن يقول له  
 فأت به أن كنت من الصادقين) في دعواه (حتى لا يظهر فرعون عند من  
 رأى من قومه بعدم الانصاف وكانوا يرتابون فيه) أي يشكون في ربوبية  
 فرعون (وهي الطائفة التي استخفها فرعون فأطاعوه أنهم كانوا قوماً فاسقين  
 أي خارجين عما يعطيه العقول الصحيحة) قوله (من) بيان لما في عما (إنكار  
 ما ادّعاء فرعون باللسان الظاهر) قوله (في العقل) يتعاق بقوله في الغمام  
 ولم ينكروا هذا القوم مع أن العقول الصحيحة تعطى إنكار ما ادّعاء من قومه  
 أنا ربكم الأعلى وهو لسان ظاهر معناه في العقل فكانوا خارجين عما يعطيه  
 العقل ولم يقفوا عند ما يعطيه العقل وإنما كانوا خارجين عما يعطيه العقل  
 (فإن له) أي للعقل (حداً يقف عنده) أي يقف العقل عند ذلك الحد (إذا جاوزه  
 صاحب الكشف واليقين ولهذا) أي ولاجل أن لكل واحد من العاقلين  
 وصاحب الكشف حداً يقف كل عند حده (جاء موسى في الجواب بما يقامه  
 الموقن والعاقل خاصة) فهم لا يقبلون حكم العقل ولا حكم الكشف فهم ليسوا



من الموقنين ولا من العاقلين بل هم بهائم في صورة الاناسي ( فالتى عصاه  
وهي صورة ما عصى به فرعون موسى في ابائه عن اجابة دعوته فاذا هي ثعبان  
مين اى حية ظاهرة فانقلب المصيبة التى هي السيئة طاعة اى حسنة كما قال  
يبدل الله سيئاتهم حسنات ) روى ان فرعون آمن بالله وصدق بموسى بقلبه  
فأراد اظهاره فشاور لوزيره فنهه فانقلب العصا ايماء الى انقلاب كفر فرعون  
ايمانا واعادتها سيرتها الاولى اشارة الى ان فرعون عاد سيرته الاولى فانقلب  
ايمان فرعون كفرا كما انقلب الحية عصا فكانه قال له الوزير لا تخف خذ  
سينقلب الى سيرته الاولى وهو فى مقابلة قوله تعالى لموسى سنعيد لها سيرتها  
الاولى فكانت حقيقة السيئة باقية فى فرعون وانما الانقلاب فى صورة السيئة  
لذلك قال انقلب ولم يقل محيت وفسر الانقلاب بقوله ( يعنى فى الحكم ) يريد  
ان حقيقة السيئة التى فى فرعون تظهر فى صورة الحسنة فتحكم عاينها طاعة  
وحسنة كما ظهرت بصورة السيئة فتحكم عليها سيئة لا ان عين السيئة يصير  
حسنة او تمحوا حقيقة السيئة وتجيء بدلها حقيقة الحسنة فبقى الكفر  
فى فرعون الى ما شاء الله فالتبديل لا يكون الا فى الصورة والمقصود بيان  
الاحكام الواردة :  
١- انهما فى هذا المجلس لا اثبات ايمان فرعون مطلقا  
( فظهر الحكم ههنا ) اى فى ذلك المقام حال كونه ( عينا متميزة ) قوله ( فى جوهر  
واحد ) يتعلق بقوله فظهر ( فهمى ) اى تلك العين المتميزة ( العصا وهى الحية ) فالحية  
والعصا عينان متميزان يظهر كل منهما بحسب الوقت فى الجوهر اى الواحد الذى لا يدركه  
الحس بل لا بد للعقل ان يحكم ان ثمة جوهر واحد لا يقبل القسمة لذاته ويقبل الصور  
والاحكام ( والثعبان الظاهر فالتقم ) الثعبان ( امثاله من الحيات من ) جهة ( كونها حية )  
والتقم العصا من ) جهة ( كونها عصا فظهرت ) اى غلبت ( حجة موسى عليه السلام  
على حجج فرعون ) قوله ( فى صورة عصا وحيات وحيال ) يتعلق بقوله حجج  
( فكانت للسحرة الحبال ولم يكن لموسى عليه السلام حبل والحبل التل الصغير  
اى مقاديرهم ) اى مقادير السحرة ( بالنسبة الى قدر موسى عليه السلام بمنزلة

الحَيَالِ مِنَ الْحَالِ الشَّائِخَةِ فَلَمَّا رَأَتْ السَّحْرَةَ ذَلِكَ) مِنْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ (عَلَمُوا  
 رَتَبَةُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْعِلْمِ وَإِنَّ الَّذِينَ رَأَوْهُ لَيْسَ مِنْ مَقْدُورِ الْبَشَرِ وَإِنْ كَانَ  
 مِنْ مَقْدُورِ الْبَشَرِ فَلَا يَكُونُ إِلَّا مَنْ لَهُ تَمَيُّزٌ فِي الْعِلْمِ الْحَقِيقِيِّ) بِقَعِّ الْقَافِ الْأُولَى قَوْلُهُ  
 (عَنِ الْخَيْلِ وَالْإِبْهَامِ) مُتَعَاقِقٌ بِقَوْلِهِ تَمَيُّزٌ (فَأَمَّنُوا) بِسَبَبِ عِلْمِهِمْ هَذَا (يَرْبُ  
 الْعَالَمِينَ رَبُّ مُوسَى وَهَارُونَ أَيُّ الرَّبِّ الَّذِي يَدْعُو إِلَيْهِ مُوسَى وَهَارُونَ عَلَيْهِمَا  
 السَّلَامُ لَعَلَّهُمْ) أَيُّ لَعَلَّ السَّحْرَةَ (بِأَنَّ الْقَوْمَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مَادَعَى) مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ  
 الْحَاقِ (لِفِرْعَوْنَ) أَيُّ إِلَى فِرْعَوْنَ بَلَدَعَى إِلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ (وَلَمَّا كَانَ فِرْعَوْنُ  
 فِي مَنْصَبِ التَّحْكُمِ) قَوْلُهُ (مَسَاحِبُ الْوَقْتِ) خَبَرَ كَانَ (وَأَنَّهُ) أَيُّ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ  
 (الْخَلِيفَةَ بِالسِّيفِ وَإِنْ جَارَ) أَيُّ ظَلَمَ قَوْلُهُ (فِي الْعَرْفِ النَّامُوسِيِّ) يَتَعَلَّقُ بِقَوْلِهِ  
 الْخَلِيفَةُ أَيُّ يُطَلِّقُ الْخِلَافَةَ بِالسِّيفِ عَلَى الْإِمِيرِ الظَّالِمِ فِي الشَّرْعِ كَمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ  
 عَلَيْهِ السَّلَامُ اطِيعُوا أَمْرَاءَكُمْ وَإِنْ جَارُوا أَيُّ ظَلَمُوا (لِذَلِكَ) يَتَعَلَّقُ بِقَوْلِهِ (قَالَ)  
 وَهُوَ جَوَابٌ لِمَا (أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى) أَيُّ وَإِنْ كَانَ الْكُلُّ أَرْبَابًا بِنِسْبَةٍ أَفَإَنَا الْأَعْلَى  
 مِنْهُمْ بِمَا أَعْطَيْتُهُ فِي الظَّاهِرِ مِنَ التَّحْكُمِ فِيكُمْ وَلَمَّا عَمِلَتِ السَّحْرَةَ مَدَقَّةً فَيَقَالُ لَهُ مِنْ  
 قَوْلِهِ أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى (أَمْ بَنَكْرُوهُ وَاقْرَأُوا بِذَلِكَ فَقَالُوا أَلَمْ نَقْضِ هَذِهِ الْحَيَاةَ الْأُولَى  
 فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ فَالدَّوْلَةُ لِلَّهِ فَتَمَحَّجَّ قَوْلُهُ أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى) بِمَعْنَى مَسَاحِبِ الْوَقْتِ  
 وَلَمَّا اتَّجَهَ أَنْ يُقَالَ كَيْفَ يَتَمَحَّجَّ أَنْ يُقَالَ قَوْلُهُ أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى وَرَبُّ الْأَعْلَى أَيْسَ  
 إِلَّا وَهُوَ عَيْنُ الْحَقِّ أَجَابَ بِقَوْلِهِ (وَإِنْ كَانَ) الرَّبُّ الْأَعْلَى (مِنْ الْحَقِّ فَالْمَقْصُودَةُ)  
 الَّتِي ظَهَرَتْ الرِّيَاسَةُ عَنْهَا (لِفِرْعَوْنَ) فَتَمَحَّجَّ قَوْلُهُ أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى بِسَبَبِ الْمَقْصُودَةِ  
 الْمَرْغُوبَةِ (فَقَطَعَ) فِرْعَوْنُ (الْأَيْدِي) مَقْصُولٌ مَعَ (وَالْأَيْدِي) بِسَبَبِ مَرْبُوعِ  
 حَقِّ) فَإِنَّ السَّاحِلَةَ فِي الْخَفِيفَةِ لَهَا لَالَةٌ (فِي صَوْرَةِ الْإِسْلَامِ) وَهِيَ الصَّوْرَةُ الْمَرْغُوبَةُ  
 وَأَمَّا وَقَعُ الْقَطْعِ وَالصَّابِ مِنْ فِرْعَوْنَ (أَيْ) كُلِّ مَنْ أَلْهَمَهُ وَتَرَكَهُ  
 (مَرَاتِبَ) لَا تَنَالُ إِلَّا بِذَلِكَ الْفِعْلِ) أَمَّا فِرْعَوْنُ فَأَمَّا لَا يَسْلُكُ إِلَى مَقْصُودِهِ فِي الْمَدِينَةِ  
 وَهُوَ أَظْهَارُ التَّحْكُمِ وَالسَّاحِلَةُ إِلَّا بِالْقَتْلِ وَالصَّابِ وَكَذَلِكَ لَا يَسْلُكُ إِلَّا بِحَرَدٍ  
 إِلَى مَقْصُودِهِ وَهُوَ جَزَاءُ الْقَتْلِ وَالصَّابِ الْإِبْدِي وَهُوَ مِنْ نَبْلِ الْمَرَاتِبِ الْمَرْغُوبَةِ



فانهم لا ينالون درجة الشهادة في الآخرة الا بالقتل في يد فرعون (فان الاسباب) سواء كانت اسباباً للباطل او للحق (لا سبيل الى تعطيلها فان الاعيان الثابتة) في علم الله التي هي صور العالم (اقتضتها) لتتال الى مقاصدها فعلم الله منها وقضى عليها وقد رها (فلا تظهر الاعيان في الوجود الا بصورة ما هي عليه في الثبوت اذ لا تبديل لكلمات الله تعالى) هذا باعتبار الكثرة واما باعتبار الوحدة فمعنى قوله فقطع اي قطع الحق الايدي والارجل وصلب بغير حق اي باقتضاء العين الثابتة في صورة باطلة اي في صورة خلقية فانية اذ كل زائل باطل عندهم وهو مقابل للحق الثابت الباقي وهو عين الثابتة فالحق يفعل القطع بمقتضى العين الثابتة بيد الفاعلة في صورة فرعون وبيد القابلة في صورة السحرة لنيل الحق مراتب الوجود التي لا تنال الا بذلك الفعل (وايست كلمات الله تعالى سوى اعيان الموجودات فينسب اليها القدم من حيث ثبوتها) ويقال من هذا الوجه انه حق ثابت دائم باق (وينسب اليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها كما تقول حدث اليوم عندنا انسان اوضيف ولا يلزم من حدوثه انه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث ولذلك) اي ولاجل ان ماله وجود وحدث له ثبوت وقدم (قال تعالى في كلامه العزيز اي في اثباته مع قدم كلامه ما يأتهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم ياعبون وما يأتهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين والرحمن لا ياتي الا بالرحمة ومن اعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة) \* ولما فرغ عن ذكر الحكم الالهية التي كانت في الآيات الواردة في حق موسى عليه السلام وفرعون رجيع الى اتمام الكلام في حق فرعون فقال (واما قوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده الا قوم يونس عليه السلام فلم يدل ذلك على انه لا ينفعهم في الآخرة بقوله في الاستثناء الا قوم يونس عليه السلام فأراد الحق) بالآية (ان ذلك) الايمان وهو الايمان عند اليأس (لا يرفع عنهم الاخذ في الدنيا) عن القوم الذين هم غير قوم يونس عليه السلام كقوم عاد

وصالح وغير ذلك اذكاهم آمنوا عند ظهور العذاب من ربهم لكن لم ينفعهم  
 ايمانهم نجاة عن عذاب الحزى في الحياة الدنيا فلا ينجيهم عن الهلاك في الدنيا  
 واما عدم منفعة ايمانهم في الآخرة فلم يدل تلك الآية على ذلك فبقى على  
 احتمال النفي في الآخرة ولا يقطع هذا الاحتمال الا بالاجماع لان النصوص  
 الواردة في حقهم لا تدل الا على التعذيب والورود الى جهنم وهو لا يدل على  
 حرمانهم ابدأ لكن الامة قد اتفقوا واجتمعوا بهذه الدلالة على حرمانهم ابدأ  
 فلم ينفع ايمانهم في الآخرة بالاجماع كما لم ينفعهم في الدنيا فجعلوا عدم نفع ايمانهم  
 في الدنيا دليلاً على عدم نفعه في الآخرة فحكموا على شقاء العاطفة المستهاكة  
 بقهر الله وعذابه بتكذيبهم النبي عليه السلام ونقل عن مالك رضي الله عنه انه  
 ذهب الى ان الايمان عند اليأس وهو قبل نزول الروح عن الجسد بعد انكشاف  
 احوال الآخرة من الوعد والوعيد مقبول صحيح اقول هذا المذهب منه  
 لعدم النصوص الدالة عنده على عدم صحة الايمان في تلك الساعة واما فرعون  
 فقد شق عنده سواء قبض عند التيقن بالانتقال او قبل التيقن لوجود النصوص  
 الدالة عنده على شقائه كسائر الائمة وما كانت عند الائمة نموساً في شقاء  
 فرعون ليست بنصوص عند الشيخ بل هو ظاهر عنده لذلك قال وهو اليهم  
 في ذلك مع ان لهم نصاً في ذلك بحسب علمهم (فذلك) اي فلاجل ان انما هم  
 لا يرفع عنهم الاخذ في الدنيا (اخذ فرعون) في الدنيا (مع وجود الايمان هنا)  
 اي من فرعون (هذا) اي جواز تقع ايمان فرعون في الآخرة (ان كان  
 امره) اي امر فرعون في الايمان (امر من تيقن بالانتقال في تلك الساعة)  
 كما قال المنسرون والائمة المحتدون ان ايمان فرعون عند تيقنه بالانتقال انما  
 لا ينفع الايمان في تلك الساعة فحكموا كلهم على ان فرعون شقي في الدنيا  
 والآخرة فالسبب بعدم صحة الايمان عندهم النفي بالانتقال واما سبب ادلال  
 فان الايمان عند النفي صحيح لو لم يرد الا يدل ذلك الايمان فان ايمان فرعون مردود  
 عنده بدليل قوله تعالى (الآن وقد عصيت) وغير ذلك من الايات الدالة على  
 شقائه لا يبقينه بالانتقال حتى لو لم يدل النص على شقائه ايماناً عنده ولو



عند التيقن بالانتقال بخلاف جمهور العلماء حتى لو لم يثبت شقاؤه بالنص وثبت  
ان ايمانه كان عند التيقن بالانتقال لم يصح ايمانه واما عند الشيخ فالاولى التوقف  
في مثل هذا الايمان حتى جاء البيان من الصحة وعدم الصحة فانه مالم يملك المذهب  
فكانه مال الى مذهبه في ذلك لذلك قال في حق فرعون ان كان امره امر من  
تبقن بالانتقال فانه لو لم يرد الدليل من النصوص والاجماع لصح عنده ايمان  
من تبقن بالانتقال لذلك لم يصح ايمان فرعون عنده مع ورود ظاهر القرآن  
حيث جملة مؤبداً في النار في فتوحاته المكية وتوقف في هذا الكتاب فان  
الاجماع دليل عنده على عدم صحة ايمانه ثم ذكر القرينة التي لم يتفطن عليها  
علماء السبعة بقوله (وقربة الحال تعطى انه) اي الشأن (ما كان) فرعون  
عند الايمان (على يقين من الانتقال لانه عاين المؤمنين يمشون في الطريق الياس)  
بافتحتين اي الياس (الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر فلم يبق فرعون  
بالهلاك اذا آمن) اي وقت ايمانه (بخلاف المختصر) فانه آمن عند نيقته  
بالهلاك لذلك لم يجهل ايمانه صحيحاً (حتى لا يلحق به) اي فلم يلحق فرعون بالمختصر  
على تقدير بروت هذه القرينة فكان امر فرعون عنده دائراً بين الشك وبين اليقين له  
وجه يلحق به بالمختصر وله وجه لا يلحق به بالمختصر بحسب دلالة ظاهر القرآن مع  
قطع النظر عن الاجماع (فأمن) اي ان كان امره امر من لم يبق بالهلاك آمن  
(بالذي آمنت به بنوا اسرائيل على التيقن بالنجاة فكان على ذلك) التقدير (كما تيقن  
ان كان على غير الصورة التي اراد) فان مقصوده من الايمان النجاة عن الهلاك  
(فجاء الله من عذاب الآخرة في حق نفسه) وانما قال في حق نفسه لعدم النجاة  
في حق غيره من حقوق العباد مما كان عاينه (ونجى بدنه كما قال تعالى اليوم  
نجيك بيدك لتكون لمن خلفك آية) اي حتى بعلم قومك بمن اعتقد  
بربوبيتك انك كاذب في دعويك (لانه لو غاب بصورته ربما قال قومه  
احتجب) عن اعين الناس فلا يزال اعتقادهم الباطل لعدم تيقنهم بهلاكه  
(فظهر بالصورة المعهودة ميتاً ليعلم انه هو) فيزول اعتقادهم بربوبيته

( فقد عنته النجاة حساً ) من حيث الصورة المعهودة وان كان ميتاً  
( ومعنى ) وهو نجاة الروح عن الحجب المبعدة عن الحق من الشرك والكفر  
ودعوى الربوبية التي يحصل للروح بسبب تعلقه بالبدن ( ومن حقت عليه  
كلمة العذاب الاخروي لا يؤمن ولو جاءت كل آية حتى يروا العذاب الا لم اى  
يذوق العذاب الاخروي ) فلا يصدق في حق هذا الصنف انه قبضه الله تعالى  
طاهراً ومطهراً لانه قبض مع الشرك فبقى جسده نجساً وكذلك روحه وقع  
في القبضة مع الشرك فذاق العذاب الاخروي ثم آمن فلا ينفع ذلك الايمان لهم  
بالنص الالهي وتفسير الرؤية بالذوق على من يرى ايمان اليأس صحيحاً ( فمخرج  
فرعون ) على ذلك التفسير ( من هذا الصنف ) واما من لم يفسر الآية بذلك  
التفسير دخل فرعون عنده في هذا الصنف ( هذا ) اى المذكور في ايمان فرعون  
( هو الظاهر الذي ورد به القرآن ) اى يدل عليه ظاهر القرآن الذي يجب  
العمل به اذا لم يعارضه النص او الاجماع فلما زعم من لا يفهم كلامه انه  
قد جعل فرعون الذي قد ثبت شقاؤه بمحنة قاطعة شرعية من المؤمنين فظن  
السوء في حقه اراد دفع ذلك الظن الفاسد في حقه فقال ( ثم انا نقول ) لازالة  
انكار المنكرين في حقه ( بعد ذلك ) اى بعد ورود ظاهر القرآن على ايمانه  
( والامر فيه الى الله ) فعدل عن الظاهر الذي ذكره واورده دليلاً على ايمان  
فرعون الى التوقف لمعارضته الاجماع وبين سبب عدوله ( لما استفر في نفوس  
 عامة الخلق ) وهم الفرق الاسلامية كلها بل الكفرة ايضا ( من شقائه ) بيان  
لما ( ومالهم نص في ذلك ) اى في شقاء فرعون ( يستندون ) الشقاء ( اليه )  
اى الى ذلك النص او يستندون الشقاء بسبب ذلك النص اليه اى الى فرعون  
( واما آله فاهم حكم آخر ليس هذا موضعه ثم ليعلم انه ما يقبض الله احداً الا  
وهو مؤمن اى مصدق بما جاءت به الاخبار الالهية واعنى ) بقوله ما يقبض الله  
احداً الا وهو مؤمن ( من المحتضرين ولهذا ) اى ولاجل كون المحتضر  
صاحب ايمان وشهود ( يكره موت الفجاءة وقتل الغفلة فاما موت الفجاءة



(فحده ان يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج فهذا موت الفجاءة  
وهذا غير المحتضر وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر فيقبض  
على ما كان عليه من ايمان او كفر ولذلك قال ع م ويحسر على ما عليه مات كما انه  
يقبض على ما كان عليه والمحتضر لا يكون الا صاحب شهود فهو صاحب ايمان بمآثمه)  
اي يؤمن بالذي كان يشاهده من الوعد والوعيد فانه ثبت بالنص بان كل كافر  
لا يموت الا وهو مؤمن لكن لا ينفع ايمان من يتيقن بالموت وعلى اى حال فالمحتضر  
صاحب ايمان (فلا يقبض) احد (الاعلى ما كان عليه) من ايمان او كفر (لان  
كان حرف وجودي) تدل على وجود المعنى في محله كما في قوله تعالى (وكان الله  
علما حكما) تدل على وجود العلم في داته تعالى فيدل على وجود معنى في المقبوض  
فقط لا على زمان وجوده في ذلك المقبوض فاعتبر ذلك المعنى في القبض ان خيرا فخير  
وان شرا فشر فلا يعتبر الزمان في معناه (لا يجر معه) اى مع كان (الزمان الا  
بقرائن الاحوال) فلا يدل على الزمان الا بالقرائن فلا يستدل به على زمان  
النفس على معنى ان كان زمان القبض يأسا قبض مأبوسا فكان كافرا وان لم يكن  
مأبوسا في زمان الايمان قبض متيقنا بالهجرة فكان مؤمنا (فتفرق) على صيغة  
المتكلم (بين الكافر المحتضر في الموت) وهو الكافر الذي آمن عند التيقن  
بالموت فقبض على ذلك الايمان فهو في مشيئة الله عند المالك (وبين الكافر  
المفتول غفلة او) الكافر (الميت فجاءة) لتحقيق الكفر فيهما فقبض على الشرك  
واما المؤمن المفتول غفلة او الميت فجاءة فحكم بكراهما لعدم علمه بايمانهما  
(كما قلنا في حد الفجاءة واما حكمة التجلي والكلام) قوله (في صورة النار) من  
التأزع فحذف مفعول احدهما باعمال الآخر (لانها كانت) النار (بغية) اى  
مطلوب (موسى فتجلى الله له) اى لموسى (في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض  
عنه فانه لو تجلى له في غير صورة مطلوبه اعرض عنه لاجتماع همته على مطلوب  
خاص) وهو النار لكمال احتياجه اليها (ولو اعرض لعاد عمله عليه) وهو  
الاعراض عن الحق (فأعرض عنه الحق) مجازاة له (وهو مصطفى مقرب)

عند الله (فن قرّبه) أي قرّب الحق من التقريب ومن موصولة أي فن جعله الحق مقرباً عنده وعند البعض من النعم ومن حرف جر والاول النسب (انه) أي الشأن (تجلى) الحق (له) أي لمن قرّبه الحق (في) صورة (مطلوبه) وهو لا يعلم كنار موسى رآها عين حاجته وهو الآله والكن ليس يدريه) والضمير في قوله وهو الآله وفي يدريه راجع الى النار اما باعتبار كون النار مطلوباً او باعتبار الخير

### فصل في حكمة صمدية في كلمة خالدية

الصمد المصمد اليه أي المحتاج اليه أو الصمد هو الذي لا جوف له ولما غلبت صفة الصمدية على خالد عليه السلام اختصت الحكمة الصمدية بكلمته (واما حكمة خالد بن سنان عليه السلام فانه اظهر بدعواه النبوة البرزخية) أي الاخبار عن احوال القبر (فانه ما ادعى الاخبار بما هنالك) أي ما يدع الاخبار بما في البرزخ (الا بعد الموت قاصر أن ينش عليه فيسأل) عن احوال القبر (فيخبر أن الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا فيعلم بذلك) أي بما اخبره خالد عم (صدق الرسل كلهم فيما اخبروا به في حياتهم الدنيا) من نعم القبر وعذابه (فكان غرض خالد عايه السلام ايمان العالم كله بما جاءت به الرسل) من المقامات البرزخية واهوالها ومقصود خالد عم من هذا الفعل (أكون) خالد عم (رحمة للجميع فانه تنسرف) من التشریف (بقرب نبوته من نبوة محمد عايه السلام وعلم) خالد عم (ان الله ارسله) أي محمد أعليه السلام (رحمة للعالمين ولم يكن خالد عم برسول فأراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حذو وافر ولم يؤمر بالتبليغ فأراد أن يحفظ بذلك) التبليغ (في البرزخ ليكون اقوى في العام في حق الخلق) أي ليظهر اعليته بين الناس في البرزخ وقصته المذكورة في كتب التفاسير ونحن اوردها على ما اوردها القيصري في سرجه بعبارة بلا نقص ولا زيادة تبركا بهذه الحكاية وهي انه كان مع فومه يسكنون بلاد عدن فخرجت نار عظيمة من مغارة فاهلكت الذرع والضرع فأتحاً اليه



قومه فأخذ خالد عليه السلام يضرب تلك النار بعصاه حتى رجعت هاربة  
 منه الى المغارة التي خرجت منها ثم قال لاولاده اني ادخل المغارة خلف  
 النار حتى اطفئها وامرهم ان يدعوه بعد ثلثة ايام تامة فانهم ان نادون قبل  
 ثلثة ايام فهو يخرج ويموت وان صبروا ثلثة ايام يخرج سالماً فلما دخل صبروا  
 يومين واستفدّهم الشيطان فلم يصبروا تمام ثلثة ايام فظنوا انه هلك فصاحوا به  
 فخرج من المغارة وعلى رأسه ألم حصل من صياحهم فقال ضيغتموني واضعتم  
 قولي ووصيتي واخبرهم بموته وامرهم ان يقروه ويرقبوه اربعين يوماً فانهم  
 يأسيهم قطع من الغنم يقدمها حماراً بتر مقطوع الذنب فاذا حاذى قبره ووقف  
 فانبشوا عليه قبره فانه يقوم ويخبرهم باحوال البرزخ والقبر عن يقين ورؤية  
 فاتظفروا اربعين يوماً فجاء القطيع ويقدم حماراً بتر فوقف حذاء قبره فهم  
 يؤمنوا قومه ان ينبشوا عليه فابى اولاده خوفاً من العار لثلاثيهم اولاد  
 المنبوش قبره فحملتهم الحمية الجاهلية على ذلك فضيعوا وصيته واضاعوه  
 فلما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءته بنت خالد عليه السلام فقال  
 الرسول عليه السلام مرحباً يا امّتي اضاعه قومه (فاضاعه قومه ولم يصف  
 النبي عم قومه بانهم ضاعوه وانما وصفهم بانهم اضاعوا نبيهم) اي وصيته (حيث  
 لم يباغوه) من التبليغ (مراده) من اخبار احوال القبر (فهل بلغه الله اجر  
 امنيته) اي قصده ونيته (فلاتك ولا خلاف في ان له اجر امنيته وانما الشك  
 والخلاف في اجر المطلوب هل يساوي تمنى وقوعه مع عدم وقوعه) قوله  
 (بالوجود) يتعاقب يساوي (ام لا فان في الشرع ما يؤيد التساوي في مواضع  
 كثيرة كالآتي للصلاة في الجماعة فتقوته الجماعة فله اجر من حضر الجماعة  
 وكالتننى مع فقره ما هم عليه اصحاب الثروة والمال) قوله (من فعل الخيرات)  
 بيان لما (فله مثل اجورهم ولكن مثل اجورهم في نياتهم او في عملهم فانهم)  
 اي اصحاب الثروة (جمعوا بين العمل والنية ولم ينص النبي عم) اي لم يذكر  
 النص (عليهما) اي على العمل والنية (ولا على واحد منهما) بل قال فله

أجر من حضر الجماعة فان من حضر الجماعة له اجران اجر النية واجر العمل  
 فلم يعين النبي صلى الله عليه وسلم الأجر الحاصل له أجموعهما او واحد منهما  
 على التعيين (والظاهر أنه لا تساوى بينهما) اى لا تساوى فى الأجر بين من  
 نوى الخير ولم يقدر العمل وبين من نوى وعمل (ولذلك) الأجر (طلب خالدين  
 سنان عم الأ بلاغ حتى يحصل له مقام الجمع بين الأمرين النية والعمل فحصل  
 الأجرين) ثواب النية وثواب العمل (والله اعلم)

### فصل فى حكمة فردية فى كلمة محمدية

(انما كانت حكمته فردية لانه اكمل موجود فى هذا النوع الانسانى) لكونه  
 بمرتبة روحه جاهلاً بجميع الاسماء الالهية ومرتبة جسمه جاهلاً بجميع المراتب  
 الكونية (ولهذا) اى ولاجل انه اكمل موجود (بدى به الامر) اى امر النبوة  
 من حيث روحه وختم من حيث جسده العنصرى (فكان نماً و آدم بين  
 الماء والطين) قبونه ازلى ونبوة غيره من الانبياء عليهم السلام حادثة فهم  
 نبيون حين البعث (ثم كان) النبي (بنشأته العنصرية خاتم النبيين) كما انه عليه  
 السلام بنشأته الروحانية اول النبيين فيه بدى امر النبوة وختم (واول الافراد)  
 اى واول ما يوجد من الفردية (الثلاثة) خبر لقوله واول وهى الاحدية الذاتية  
 والاحدية الصفاتية والحقيقة المحمدية (وما زاد على هذه) الفردية (الاولية من  
 الافراد فانه عنها) اى صادر عن هذه الفردية الاولية (فكان عايه السلام ادل دليل  
 على ربه فانه اوتى بجوامع الكلم التى هى مسميات اسماء آدم) ومسميات اسماء آدم  
 هى الحقائق التى تدل كل واحد منها على ربه فاذا اوتى الرسول بجوامعها  
 كان دالاً على ربه ادل دليل فكان الرسول من حيث نشأته الروحانية مشتقاً على  
 الفردية الثلاثة الاوالية (فاشبه الدليل) المنتج للمعانى (فى تثلثه والدليل دليل لنفسه)  
 على ربه لحديث النبي عم (من عرف نفسه فقد عرف ربه) فكل نفس دليل لنفسه  
 على ربه ولا يدل نفس شخص نفس شخص آخر على رب ذلك الا آخر لذلك



قال النبي عليه السلام من عرف نفسه ولم يقل من عرف نفسه فظهر أن اللام في قوله والدليل للاستغراق أي ككل واحد من أفراد الدليل دليل لنفسه على ربه لا للمهد كما زعم بعض الشارحين (ولما كانت حقيقة تعطى الفردية الأولى) قوله (بما) يتعلق بتعطي أي تعطى الفردية الأولى بالذي (هو ماثب النشأة) قوله (لذلك) يتعلق بقوله (قال) وهو جواب لما أي قال الرسول (في) باب (الحجة التي هي أصل الوجود حجب إلى من دنياسم ثلث بما) أي قال ذلك القول أو حجب إليه ثلث بسبب الذي وجد (فيه) أي في وجود محمد عليه السلام (من التلث) بيان لما (ثم ذكر النساء والطيب وجمعت قرعة عينه في الصلاة فابتدأ بذكر النساء وآخر الصلاة وذلك) أي بيان سبب تقديم النساء في الذكر على الطيب والصلاة (لان المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها) لذلك ابتداء بذكرها سم رحع إلى بيان قوله والدليل دليل لنفسه فقال (ومعرفة الانسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه فان معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك) أي لأجل ان معرفة الرب نتيجة عن معرفة الانسان بنفسه (قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه فان شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول فانه سائق فيه) فان حقيقة النفس لا تدرك بكنهها كما أشار إليه النبي عليه السلام ما عرفناك حق معرفتك (وان شئت قلت بآبوت المعرفة) وهو بحسب كالاتها لا بحسب حقيقتها (فالاول ان تعرف ان نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك فانت) عالم بعدم علمك نفسك وربك (والثاني ان تعرفها فتعرف ربك فكان محمد ع اوضح دليل) لنفسه (على ربه) وانما كان اوضح دليل (فان كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه) ومحمد عليه السلام لما كان عبارة عن مجموع حقائق ما في العالم كان اوضح دليل فان دلالة الكل اوضح لكونها دلالة مطابقة كاملة في الدلالة من دلالة الجزء وأشار إليه بقوله (فافهم فانما حجب إليه النساء فحن) أي قال (اليهن لانه من باب حنين الكل إلى

جزئية فأبان) أي أظهر الرسول عم (مذاب) القول أو بخصه إلى النساء  
(عن الأمر في نفسه) قوله (من جانب الحق) يتعلق بالأمر (في قوله) أي في  
قول الحق (في هذه السأة العنصرية وشتت فيه من روي) فحق الحق إليها  
حين الكل إلى جزئه فحين إليه حين الحزب إلى كله وانفرع إلى أصله فأبان رسول  
الله هذا المعنى بخصه النساء في قوله حسب إلى من دنبا كما تاب النساء فان الأمر  
كذلك بين الله وبين عباده (نم وصف) الحق (نفسه أشدة الشوق إلى لقائه)  
يضاف إلى الفاعل وترك ذكر المفعول أي يشتهق الحق للنساء نفسه إلى من  
يشتهق إليه (فقال المشتاقين) لأجل اشتياقهم إليه (يادود أني أشد شوقاً  
إليهم يعني المشتاقين إليه وهو) أي اللقاء الذي يشتهق الحق أشد اشتياق  
(لقاء خاص) بالموت الطبيعي (فانه قال في حديث الرجال ان أحدكم ان يرى  
ربه حتى يموت فلا بد من الشوق إلى هذه منفته) أي لا بد لمن لم يبر ربه إلا  
بالموت من شوق إلى هذا اللقاء الخاص وان كره سبب هذا اللقاء عنده وهو  
الموت فكان الحق أشد شوقاً إلى هذا اللقاء الخاص وان كره سبب عنده  
كما في حديث التردد (فشوق الحق) ثابت (لهؤلاء المترتبين مع كونه راهم)  
بالشهود المذوق الأزلي (ينبغي ان يروى) بالرواية الخاصة بموت المؤمن وان رقبته  
نفسك في نفسك لا كرويتك في المرأة فإلهاروة خاصة لا يكون بدون المرأة  
(وبأي المقام) الدنيوي (ذلك) اللقاء فلا بد من الخروج من هذا المقام  
بالموت الطبيعي لحصول اللقاء فاشبه قوله أني أشد شوقاً إليهم (قوله حتى أعلم مع  
كونه عالماً) بجميع الأشياء بعلمه الأزلي وهو علم خاص حاصل له بصور  
المظاهر (فهو) أي الحق (يشتهق لهذه الصفة الخاصة التي لا وجود لها  
إلا عند الموت) الطبيعي وانما قيدنا الموت بالطبيعي فان الموت الأخرى  
وان كان سبباً لمشاهدة الرب لكنه ليس سبباً لهذا اللقاء الخاص وأنهم بموت  
بالأخرى وعبره في هذا المقام كما قال البعض لا يجوز لأن الحق لا يشتهق إلا  
المقربين الذين يموتون بالموت الأخرى كما قال فاشتهق الحق هؤلاء المقربين



فالموت الطبيعى غير لقاء الموت الأرادى ( فيل ) الحق ( بها ) اى بتلك  
 المصفة التى هى الرؤية الخاصة بالموت ( شوقهم اليه ) ونجيهم بماء الوصال  
 عن عذاب نار الشوق نار الفراق ( كما قال تعالى فى حديث التردد وهو )  
 اى حديث التردد ( من هذا الباب ) وهو باب الشوق اليهم ( ما ترددت  
 فى منى انا فاعله ترددى فى قبض عبدى المؤمن يكره الموت وانا اكره من  
 كره يكره ( مسأته ) اى وانا اكره ما يكرهه المؤمن من الموت فان المحب  
 هو الذى يكره ما يكرهه محبوبه ( ولا بدله من لقائى ) فلا بدله من الموت ( فبشره )  
 اى بشر الحق العبد المؤمن ببقائه بقوله ( ولا بد من لقائى ) وما قال له ( اى  
 وم يقل للعبد المؤمن ) ( ولا بد له من الموت لتلايقه بذكر الموت ولما كان  
 لا باقى ) من لقي اى لما كان لا يلاقى المؤمن ( الحق الا بعد الموت كما قال عليه  
 السلام ان احداكم لا يرى ربه حتى يموت لذلك ) يتعلق بقوله ( قال تعالى )  
 وهو جواب لما ( ولا بد له من لقائى فاشتياق الحق ) الى لقاء عبده ( لوجود  
 هذه النسبة ) الحاصلة له من موت العبد وكذلك اشتياق العبد الى لقاء ربه  
 انما كون لوجود هذه النسبة الحاصلة له من موته واشار الى الشوق عن  
 لسان الحق تعالى بقوله ( شعر \* يحس الحبيب الى رؤيتى \* وانى اليه ) اى الى  
 الحبيب ( اشد حنيننا \* ) فان كل واحد من الحق والعبد كان محبا ومحبوا فالحق  
 محب للعبد ومحبوب له وكذلك العبد ( ونهفوا ) اى اضطرب ( النفوس )  
 فى طلب رؤيتى ( ويأبى القضاء \* ) والتقدير الا اتمى عن حصول مرادهم قبل  
 وموت الاجل وقد حكم القضاء وقدّر التقدير اكل نفس اجالها فى وقته  
 لا بقديم ولا يتأخر فاذا كان ذلك ( فاشكو ) على صيغة المتكلم ( الانين ) اى  
 فاشكوا من الازمنة والانين الى ان جاء آن الاجل ( ويشكو ) الحبيب  
 ( الانينا ) لكون الانين حائلة بينى وبين حبيبى ( فلما أبان ) اى فلما اظهر الحق  
 ( اه ) اى ان الشأن ( تفج ) الحق ( من روحه ) فى هذه المشاة العنصرية ( فما  
 اشتاق الا لنفسه ) الشئنة بالتعين الحاقية ( الاتراه ) اى الانسان كيف

( خلقه ) الله ( على صورته ) وانما خلقه على صورته ( لانه ) حاصل ( من  
روح ) النفوخة في النشأة العنصرية ( ولما كانت نشأته من هذه  
الاركان الاربعة المسماة في جسده اخلاطاً حاراً عن قفحه فيه ) اى عن  
قبح الحق في جسده ( اشتعال ) كاشتعال التهمة ( بما ) اى بسبب الذى كان  
( في جسده ) اى في جسد آدم ( من الرطوبة ) بيان لما وهى كالدهن لاسراج  
( فكان روح الانسان ناراً ) مشتعلاً بالحرارة الغريزية ( لاجل نشأته  
العنصرية ) التى فيها الرطوبة ( ولهذا ) اى ولجل كون روح الانسان  
( لاجل نشأته ) ناراً ( ما كلم الله ) اى ما تجلى الله ( موسى ) الا فى صورة النار  
وجعل حاجته فيها ) اى فى صورة النار ( فلو كانت نشأته ) اى نشأة الانسان  
( طبيعية ) لا عنصرية ( لكان روحه نوراً ) فظهر أن الروح يتبع في الظهور للنشأة  
فكان في النشأة الطبيعية نوراً كما في الملائكة التى فوق السموات وفي العنصرية  
ناراً كما في الانسان ( وكى ) الحق ( عنه ) اى عن الروح ( بالنفخ ) بشير الى انه  
حاصل ( من نفس الرحمن فانه ) اى فان الشان قوله ( بهذا النفس الذى هو النفخة )  
يتعلق بقوله ( ظهر عينه ) اى حصل عين الانسان او عين الروح في الخارج فوله  
( وباستعداد النفوخ فيه ) وهو النشأة العنصرية يتماق بقوله ( كان الاشتعال  
ناراً لانوراً فبطن نفس الحق فيما كان به الانسان انساناً ) وهو الروح الذى  
كان به الانسان انساناً فاذا ظهر الانسان بالروح وظهر الروح منس احى  
بطن النفس واستتر في الروح الانساني ( ثم امتنى له شخصاً على صورته سجدة  
امرأة فظهرت بصورته فحن ) آدم ( اليها حنين الشئ الى نفسه وحنن الشئ  
اليه حنين الشئ الى وطنه ) واصله ( فحب اليه النساء ) بذلك الحب ( فان الله  
احب من خلقه على صورته وامجد له ملائكته النوريين على ) اى مع ( عظام  
قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبيعية ) والمراد بها الملائكة السماوية فان الملائكة  
التي فوق السموات وهم الملائكة العالون لم يسجد لهم الله لا دة وقد يقال الملائكة  
السماوية طبعيون كما يقال عنصريون اذ في العالم شئ الا وهو صورة من صور



الطبيعية فهذا الاعتبار كل شيء طبيعي فهم الملائكة العصريون الطبيعيون  
 النوريون فكانوا عالين عن الانسان بحسب نشأتهم النورية وان كانوا  
 عصريين ( فمن هناك ) اى فمن مقام حب الله او مقام الحنين من الطرفين  
 ( وقعت المناسبة ) اى الارتباط بين الرب والعبد ( والصورة ) اى والحال  
 ان الصورة ( اعظم مناسبة واجلها واكملها قالها ) اى فان الصورة الانسانية  
 ( زوجت ) من الزوج ( اى شفعت وجود الحق كما كانت المرأة شفعت بوجود  
 الرجل فصيرته ) اى فصيرت المرأة الرجل ( زوجاً ) فجعل الصورة الانسانية  
 الصورة الالهية زوجاً والمقصود اثبات حب الله الى الانسان المخلوق  
 على صورته وهو الانسان الكامل وهو المسمى بالقولى والروح الحمدي  
 واقل ما الشعب منه ارواح الانبياء واما امر الحق الملائكة الا ان يسجد لمن كان  
 على صفة الحق واما جسد آدم وهو قبلة الملائكة كقبلتها هذه اذ ليس هو مخلوقا  
 على صفة الحق ( فظهرت الثلث حق ورجل وامرأة فحن الرجل الى ربه الذى  
 هو اصله حنين المرأة اليه فحب اليه ربه النساء ) التى على صورته ( كما احب الله  
 من هو على صورته فما وقع الحب ) اى حب الرجل فى الحقيقة ( الامن تكون )  
 من المكون ( عنه ) وهو المرأة ( وقد كان حبه ) اى حب الرجل ( لمن تكون )  
 الرجل ( منه وهو الحق فاهذا ) اى فلا جل ان حب الرجل لا يكون الا لمن  
 تكون الرجل منه ( قال ) الرسول عم ( حب الى ولم يقل احب من نفسه ) اى  
 لم يسند الحب الى نفسه بل اسنده الى ربه فكان حب الرسول لاساء عين  
 حب الحق لمن خافه على صورته ( لتعلق حبه بربه الذى هو ) اى الرسول  
 ( على صورته ) اى على صورة ربه ( حتى فى محبته لامراته ) يتعلق حبه بربه  
 ( فانه ) اى فان التان ( احبها ) اى احب الرسول امرأته ( بحب الله اياه  
 تخافا آلهيا ) فكيف كان لابد من محبة الرجل المرأة فأحب الرجل المرأة ( ولما  
 احب الرجل المرأة طلب الوصلة اى غاية الوصلة التى تكون فى المحبة فلم يكن  
 فى صورة النشأة العصرية اعظم وصلة من النكاح ) اى الجماع بالنكاح

(ولهذا) أى ولاجل كون الجماع اعظم وسيلة (تم الشهوة اجزاءه) أى اجزاء  
الرجل (كلها) والمرأة كذلك (ولذلك) أى لاجل عموم الشهوة الى اجزائه  
كلها (امر بالانغسال منه) أى من الجماع (فعمت الطهارة كما عم الغسل فيها)  
أى فى المرأة (عند حصول الشهوة فان الحق غيور على عبده ان يعتمد  
العبد (انه يلتذ بغيره) أى بغير الحق أى نسي الحق فى حالة التذاده  
ويعتقد أن من يتلذذ به غير الحق مطلقا فتجس برجس الغفلة التى  
تحصل بالتوجه والاشتغال بمن اتصف بالحذوت والامكان واتسم باسم الغير  
فلا يمكن رجوع العبد الى الحق بما كسب من الجماع (فظهره) أى فظهر الحق  
ذلك العبد بعد الجماع (بالغسل ليرجع) العبد (بالنظر اليه) أى الى الحق (فبين  
فى فيه) أى فى المرأة فكانت الطهارة لاجل مشاهدة الرجل الحق فى المراد  
(اذ لا يكون الا ذلك) النظر والشهود أى نظر الرجل الى الحق فى المرأة فلا بد  
للرجل ان ينظر الى الحق فى المرأة (فاذا شاهد الرجل الحق فى المرأة كان  
شهوده) أى كان شهود الرجل الحق فى المرأة شهوده الحق (فى منفعل) متعسما  
مشاهدة فاعل وهو مشاهدة المؤثر من الأثر فكانت المرادة كالمرآة القابلة  
لأثر الرأى (واذا شاهد) أى الحق (فى نفسه من حجب تلهو المراد عنه  
شاهده فى فاعل) متعسما مشاهدة منفعل وهو مشاهدة الأثر من المؤثر من  
شاهد الرأى من حيث ظهور صورة عنه فى المرآة (واذا شاهد من نفسه  
غير استحضار صورة ما تكون عنه) وهو امرأة (كان شهوده) أى الحق  
(فى منفعل عن الحق بلا واسطة فشهوده الحق فى المرأة انهم وأكمل) من شهوده  
فى نفسه بلا استحضار المرأة (لانه) أى لان الشان (اشاهد) الرجل (الحق)  
فى المرأة (من حجب هو) أى من حجب ان الله (هو فاعل ومنفعل) وهذا القسم  
نتيجة للقسمين الأولين لأن كل واحد منهما لا يكون الا باستحضار صورته، كون  
عنه وهو المرأة فلا يتحقق احدهما بدون الآخر بل كل واحد منهما متعسما  
للاخر بخلاف القسم الثالث فانه لا يشاهد الحق فيه الا من حجب هو منفعل



خاصة ولذلك لم يقيد القسامين الاولين بقوله خاصة بناء على الظاهر اذ في الصورتين  
 كان احدهما ظاهراً والاخر متغنياً في احدهما لذلك اظهر في النتيجة فقال  
 من حيث هو فاعل ومنفعل فيصدق على كل واحد منهما شهوده للحق في المرأة  
 اما شهوده من حيث هو فاعل فهو تصرف الرجل فيها كتصرف الحق فيه  
 وهو جهة الفاعلية واما شهوده من حيث هو منفعل فهو كونها تحت تصرفه  
 ومحل الانفعال (و) يشاهد الحق (من نفسه) من غير استحضار المرأة (من حيث  
 هو منفعل خاصة فلهذا) اي فلاجل هذا المذكور (احب) الرسول (النساء  
 اكمل شهود الحق فيهن اذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد ابداً) فهي اكمل  
 المواد لمشاهدة الحق (فان الله بالذات غني عن العالمين) فلا يمكن شهوده من هذا  
 الوجه (واذا كان الامر من هذا الوجه ممتعاً ولم تكن الشهادة الا في مادة فشهود  
 الحق في النساء اعظم الشهود واكمله) \* ثم رجع الى اصل المسئلة واعاد ليثبت  
 عليها الاحكام فقال (واعظم الوصلة النكاح) اي الجماع الحلال وهو اما  
 بالنكاح او بالملأ اذ الجماع بدونهما لا روح له فلا يشاهد فيه الحق ابداً لذلك حرم  
 الزنا في جميع الاديان فكفى عن الجماع الحلال بالنكاح (وهو) اي النكاح (نظير  
 التوجه الى آهي على من خاقه على صورته ليخلفه) اي ليكون خائفة في الملك  
 كما قال (اني جاعل في الارض خليفة) (فيرى فيه) اي فيمن خاقه (صورته بل)  
 يرى (نفسه) فان المتعين بكل تعين هي الطبيعة التي هي مظهر الذات الالهية  
 (فصوراه وعدله وتفتح فيه من روحه الذي هو نفسه) اي عينه من جهة حقيقته  
 وباطنيته لا من جهة امكانه وحدونه وخاقه فانه قال عليه السلام (اول ما خاق الله  
 روحى) فانه باعتبار اضافته الى الرسول خلق وحادث وباعتبار نسبته الى الحق  
 حق وقديم فكان نسبة الروح الى الحق نسبة الصفات الالهية اليه لذلك قال  
 (فظاهره) اي ظاهر من خلقه على صورته (خالق) اي متصف بصفة الخلقية  
 من الامكان والحدوث ولوازمها (وباطنه) الذي هو الروح (حق) اي ثابت  
 محقق لا يفتي بخراب البدن موصوف ببعض الصفات الالهية من القدم والربوبية

والتدبير (ولهذا) اى ولاجل كون باطنه حقاً (وصفه) اى وصف الحق الروح (بالتدبير لهذا الهيكل) المحسوس (فانه تعالى به يدبر الامر) فوصفه بما وصف نفسه به (من السماء وهو العلو الى الارض وهو اسفل السافلين لانها) اى الارض (اسفل الاركان كلها) فدبر الله تعالى امر الوجود من الروح الانساني وهو السماء الى الارض وهى الهيكل الانساني او دبر الله الامر من الرجل وهو السماء الى الارض وهى المرأة (وسماهن) اى سعى الحق والرسول من تأخير في الوجود عن الرجل (بالنساء) لتأخرهن عن الرجال (وهو جمع لا واحد له من لفظه ولذلك) اى ولاجل تأخرهن عن الرجال (قال عليه السلام حبيب الى من ديننا كم ثاب النساء ولم يقل المرأة فراعى) رسول الله عم (تأخرهن في الوجود عنه) اى عن الرجل (فان النساء هى التأخير قوله تعالى انما النسوة زيادة فى الكفر والبيع بنسبته يقول بتأخير فلذلك) اى فلاجل كون وجود معنى التأخير في وجودهن (ذكر النساء فما احبهن) اى فاذا راعى مرتبتهن في الوجود حيث قال الله تعالى عام انه ما احبهن (الا بالمرتبة وانهن محل الافعال) بخلاف ما اذا قال المرأة فانها لا تقيد ما افاد به النساء لجواز أن يحبهن لفضاء الشهوة لعدم وجود ما روعى في النساء (فهن له) اى النساء لا رجل (كاطبيعة للنخس التى تقع فيها صور العالم بالتوجه الأرادى والامر الآمى الذى هو نكاح فى عالم الصور العنصرية وهمة فى عالم الارواح النورية وترتيب مقدمات فى المعانى للانتاج وكل ذلك نكاح الفردية الاولى فى كل وجه من هذه الوجوه) فالامر واحد وهو فتح الحق الصور فى الطبيعة الكلية بالتوجه الأرادى والمراتب كثيرة (فمن احب النساء على هذا الحد) اى على المرتبة (فهو) اى حبه (حبا آمى) يشاهد ربه فى هذه المرأة الاكمل (ومن احبهن على جهة الشهوة العلية خاصة نقصه) اى نقص هذا المحب عن مشاهدة الحق فى النساء (عام هذه الشهوة فكان) هذا الحب (صورة بلا روح عنده) اى عند المحب (وان كانت تلك الصورة) اى صورة الشهوة الطبيعية (فى نفس الامر ذات روح واكنها



غير مشهودة لمن جاء لامرأته اولاً حتى حيث كانت بمجرد الالتذاذ لكن لا يدري  
 لمن التذاه (ومن استفهام (فجهل) هذا الرجل من نفسه (ما يجهل الغير  
 منه) والمراد بالغير من احبهن بحب آلهي فانه يعلم ان التذاذ هذا الرجل لمن  
 وما في قوله ما يجهل لانني والضمير في منه راجع الى الرجل الجاهل من نفسه  
 (ما لم يسم هو) اي مادام لم يسم الغير هذا الرجل الجاهل (باسانه) اي  
 بلسان ذلك الرجل (حتى يعلم) يعني يعلم ذلك الرجل من نفسه ما هو  
 وما تلذذه وما امرأته ولمن يلتذ اذا أخبره غيره الذي هو عالم بذلك فحينئذ يعلم  
 من هو وما تلذذه ولمن ثبت التذاذ وما امرأته (كما قال بعضهم شعر\* صح  
 عند الناس اني عاشق\* غير أن لم يعرفوا عشقي لمن\* كذلك هذا الجاهل احب  
 الالتذاذ فاحب المحل الذي يكون) فيه الالتذاذ وهو المرأة (ولكن غاب  
 عنه روح المسئلة) وهي مشاهدة الحق في المرأة فاعلاً ومنفعلاً (فلو علمها)  
 اي روح المسئلة (لعم بمن) موصول او استفهام (التذ ومن التذ وكان كاملاً)  
 في رتب العام بالله لكونه مشاهداً للحق اعظم شهود (وكما نزلت المرأة عن  
 درجة الرجل بقوله وللرجال عليهن درجة تزل المخلوق على الصورة عن  
 درجة من انشاء على صورته مع كونه على صورته فتلك الدرجة التي تميز  
 الحق (بها) اي بسبب تلك الدرجة (عنه) اي عن مخلوقه على صورته (بها)  
 اي بسبب تلك الدرجة (كان) الحق (غنياً عن العالمين وفاعلاً أولاً)  
 فكان غناؤه وفاعليته الاولى مسبباً عن تلك الدرجة (فان الصورة) المخلوقة  
 على صورته (فاعل ثان) لانه متصرف في العالم خلافة عن الله (فما) اي ليس  
 (له الاولية التي للحق) فتميز الحق عنه بالمرتبة (فتميزت الاعيان) عن الحق (بالمراتب)  
 وتميز بعضها عن بعض بحصة معينة (فاعطى كل ذي حق حقه كل عارف) بلا  
 نقص وزيادة متخلفاً بتخلق آلهي (فهذا) اي فلاجل اعطاء كل عارف وكل  
 ذي حق حقه (كان حب النساء لمحمد عليه السلام عن تحب آلهي وان الله اعطى  
 كل شيء خلقه وهو عين حقه) فاقضى عين محمد عليه السلام حبهن فاعطى الله

حقه فاحبهن فاتتضت اعيان النساء ان يحبهن الرجل فاعطى محمد عليه السلام  
حقهن بما اعطاه الله له فكل عارف اعطى كل ذي حق حقه وهذا معنى  
قوله ( فما اعطاء ) اى فما اعطى الحق الحب لمحمد عليه السلام ( الا باستحقاق  
استحققه ) اى استحق محمد عليه السلام حبهن ( بمسماه اى بذات ذلك المستحق  
وانما قدم الرسول فى الحديث ( النساء لانهن محل الانفعال كما تقدمت الطبيعة  
على من وجد منها ) قوله ( بالصورة ) متعلق بقوله تقدمت ( وليست الطبيعة  
على الحقيقة الا النفس الرحمانى فانه ) اى فان الشأن ( فيه ) اى فى النفس  
الرحمانى ( انتقلت صور العالم ) لافى غيره ( اعلاه واسفله ) ولا يغنى بالطبيعة  
الاهو فكانت الطبيعة عين النفس الرحمانى فى ان كل واحدة منهما محل  
لافتتاح صور العالم تقدمت الطبيعة على من وجد منها من صور العالم ( اسريان  
النفخة ) يتعلق بقوله انتقلت وهى قوله واذا سويته فتفتحت فيه من روحى  
( فى الجوهر الهولانى فى عالم الاجرام خاصة ) فكانت الطبيعة والنفس  
الرحمانى واحدا لان كل واحد منهما يسرى فى الاجسام بواسطة الهولوى  
الجسمية ( واما سريانها ) اى سريان الطبيعة ( لوجود الارواح النورية  
والاعراض فذلك سريان آخر ) فان الطبيعة تسرى فى وجود الارواح بالذات  
والنفس الرحمانى يسرى بواسطة سريان الطبيعة الجوهرية ( ثم انه عايه السلام  
غلب فى هذا الخبر التائيت على التذكير لانه قصد ) الرسول ( التهمم بالنساء  
وقال ثلث ولم يقل ثلثة بالهاء الذى هو لعدد الذكر ان اذ وفيها ) اى فى الثلث  
الواو للعطف والمعطوف عايه مقدر تقديره اذ فيها ذكر النساء وفيها ( ذكر  
الطيب وهو مذكور وعادة العرب ان يغلب التذكير على التائيت فتقول  
الفواطم وزيد خرجوا ولا تقول خرجن فغلبوا التذكير وان كان واحدا  
على التائيت وان كن جماعة وهو ) اى والحال ان الرسول ( عمرى ) افصح  
الفصحاء مع انه خالف قاعدتهم فى ذلك ( فراجع النبى عايه السلام المعنى الذى  
قصد ) الرسول ( به ) اى بهذا المعنى ( فى النخب اليه ) وهو قوله حب الى



ولم يقل احببت من نفسه (ما) دام (لم يكن يؤثر فيه) اى حب الرسول فقوله  
 ما لم يكن قيد لقوله فراعى اى فراعى هذا المعنى مادام لم يكن حب الرسول  
 اليهن مؤثراً بل هو متأثر بحبهن فيحبهن بحب الله فغلب التأنيث على التذكير  
 رعاية لهذا المعنى (فعلمه الله) من الحقائق والاسرار (ما لم يكن يعلم) فاخبرنا  
 باسمه الفصيح بما علمه الله فقال حبيب الى ولم يقل احببت لتعلق حبه بربه قال  
 وناب ولم يقل ثلثة لقصد التسميم بالنساء (وكان فضل الله عليه) اجراً (عظيماً)  
 فغلب التأنيث على التذكير بقوله ثات بغير هاء فما علمه عليه السلام بالحقائق  
 وما أشد رعايته للحقوق) فان حق التأنيث في هذا المقام التغايب على التذكير  
 فهو اعطى كل ذى حق حقه (ثم انه) اى النبي عليه السلام (جعل الخاتمة  
 بظيرة الاولى في التأنيث وادرج بينهما التذكير فبدأ بالنساء وختم بالصلاة  
 وكلناهما تأنيث والطيب بينهما كهو) اى النبي عليه السلام او كآدم (في وجوده  
 فان الرجل مدرج بين ذات ظهر عنهما وبين امرأة ظهرت عنه فهو)  
 اى الرجل (بن مؤنثين تأنيث ذات وتأنيث حقيقى كذلك النساء تأنيث  
 حقيقى والصلاة تأنيث عر حقيقى والطيب مذكر بينهما كآدم بين الذات  
 الموجودة هو) اى آدم (عنها وبين حواء الموجودة عنه وان شئت قات الصفة  
 مؤنثة ايضاً وان شئت قات القدرة مؤنثة ايضاً فكى على اى مذهب شئت  
 فانك لا تجد الا التأنيث بتقديم حتى ان اصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة  
 في وجود العالم والعلة مؤنثة) والمقصود اظهار كمال الرسول في الفصاحة  
 والبلاغة كيف علم الحقائق وراعاها في كلامه الفصيح وعلمنا ما لم نكن نعلم مما  
 علمه الله ما لم يكن يعلم (واما حكمة الطيب وجعله بعد النساء فلما في النساء من  
 روائح التكوين) فالهن سبب لتكوين الاولاد (فانه اطيب الطيب عنقاق  
 الحبيب كذا قالوا في المثل السائر) \* ولما فرغ عن بيان حقائق كلامه شرع في بيان  
 كماله في نفسه فقال (ولما خاق) رسول الله عليه السلام (عبداً بالاصالة لم يرفع  
 رأسه قط) فعلاً وقولاً (الى السيادة بل لم يزل ساجداً واقفاً) اى ثابتاً (مع

كونه منفعلاً ) ولم يتجاوز الى كونه فاعلاً ( حتى كون الله عنه ما كون ) كما قال  
 خالقك من نوري و خلقت الاشياء من نورى ( فاعطاء ) اى اعطى الله النى  
 ( رتبة الفاعلية ) يتصرف بامر الله خلافة عنه ( فى عالم الانفاس التى هى  
 الاعراف الطيبة ) وهى عالم الارواح المدبرة بنفوسهم فى الوجود الشهادى  
 فان فيها روائع الطيبة الوجودية فمالم الانفاس بمنزلة النساء فى الشهادة  
 فاعطاء رتبة الفاعلية فى النساء فكما وجد فى النساء روائع التكوين كذلك  
 وجد فى عالم الانفاس روائع الوجود اذما يحصل الوجود الشهادى فى عالم  
 الانفاس ( فحبب اليه الطيب ) كما حبب اليه ما فيه الطيب وهو عالم الانفاس  
 والنساء فالطيب هو الرائحة العلية فكانت عرضاً متأخراً الوجود عن  
 الجوهر قائماً به قوله فحبب اليه يجوز أن يكون معلوماً ومجهولاً ( فلذلك ) اى  
 فلاجل كون الطيب متأخراً بالوجود عما يقوم به ( جعله ) اى جعل رسول الله  
 عليه السلام الطيب ( بعد النساء فراعى ) رسول الله عليه السلام فى هذا الترتيب  
 ( الدرجات التى للحق فى قوله رفيع الدرجات ) فاول الدرجات العقل الاول وهو  
 آدم الحقيقى والثانى النفس الكلية وهى حواء العقل الاول مذكر بين المؤمنين  
 ذات الحق والنفس الكلية فراعى النبي عليه السلام هذه الدرجات الالهية  
 بجعل المذكر بين المؤمنين فكان رسول الله رفيع الدرجات البتة باضافة حبه  
 اليه فى قوله حبب الى وكذلك رفيع جميع الدرجات من الجواهر المحردة والاجسام  
 ( ذو العرش لاستواءه ) اى لاستواء النبي العرش ( باسم الرحمن ) فان العرش  
 مخلوق من العقل الاول الذى هو روح محمد عليه السلام فكان محمد عليه  
 السلام ذا العرش فان الدرجات كما تنسب الى الحق تنسب الى محمد صلى الله عليه  
 وسلم تبعاً لاصالة فاذا استوى الرحمن على العرش ( فلا يبقى فمن حوى ) اى  
 احاط واشتمل ( عليه العرش من لا تصيبه الرحمة الالهية الرحمانية وهو ) اى  
 المعنى المذكور معنى ( قوله تعالى ورحمتى وسعت كل شئ والعرش وسع كل شئ  
 والمستوى ) اى الحاكم والمستولى عليه ( الرحمن ) فكان العرش مظهر الرحمن



يظهر منه فيض الرحمن على مائته من الموجودات (فحقيقته) أي بحقيقة اسم الرحمن (يكون سرّيان الرحمة في العالم كما قد يتساءل في غير موضع من هذا الكتاب ومن الفتوح المكي وقد جعل الحق الطيب في هذا الاتهام النكاحي) أي نكاح الشهادة الواقع بين الرجل والمرأة (في براءة عائشة رضي الله عنها فقال الخيئات للخيئين والخيئون للخيئات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات أولئك مبرؤن مما يقولون) من الافتراء في حقهن فإن عائشة رضي الله عنها وباقي أزواجه أطيب الطيبات كما أن محمداً صلى الله عليه وسلم أطيب الطيبين (فجعل روايتهم) أي جعل الحق روايتهم الطيبين وهي أقوالهم لأن الطيب من يتكلم كلمة طيبة أي صادقة والخبيث من يتكلم كلمة خبيثة وهي كلمة كاذبة طيبة أي صادقة وإنما جعل أقوالهم روايتهم (لأن القول نفس وهو) أي النفس (عين الرائحة فيخرج النفس بالطيب والخبيث على حسب ما يظهر به في صورة النطق) أي يخرج النفس من الطيب طيباً ومن الخبيث خبيثاً (فمن حيث هو ألهي بالأصالة كله طيب فهو) أي النطق أو القول كله (طيب ومن حيث ما يحمده ويزم) النفس (فهو) أي القول (طيب وخبيث وقال في خبث الثوم هي شجرة أكره ريحها ولم يقل أكرهها فالعين لا تنكره وإنما يكره ما يظهر منها والكرهه لذلك) أي لما ظهر منها وهي الرائحة التي هي العرض القائم بها (أما عرفاً أو بعدم ملائمة طبع أو عرض أو شرع أو نقص عن كمال مطلوب ومائته) أي وليس في كراهة العين سبب (غير ما ذكرناه ولما انقسم الأمر إلى الطيب والخبيث كما قررناه حبب إليه) أي إلى محمد عليه السلام (الطيب دون الخبيث ووصف) البي عليه السلام (الملائكة بأنها تتأذى بالروائح الخبيثة لما في هذه النشأة العنصرية من التعفين فانه) أي الإنسان (مخلوق من صلصال من حمأ مسنون أي متغير الريح فتكرهه الملائكة بالذات) لعدم ملائمة طبعهم فيكره عين الإنسان لهم لما ظهر منه من تغير الريح فيتضرر مزاج الملائكة دون غيرهم (كما أن مزاج الجمل يتضرر برائحة الورد وهي من الروائح الطيبة فليس الورد عند الجمل

بريح طيبة) كما ان رائحة النكمة التي حصلت من الصوم بتفسر الانسان بها وهي عند الله اطيب من المسك (ومن كان) من الناس (على مثل هذا المزاج) اى الجمل (معنى) بان يكون قابله مائلا الى الباطل (ومسوره) بان يفعل القبائح (اضر به الحق) وهو ربح طيبة (اذا سمعه وسر بالباطل) وهو ربح خيثة فكان محمد عليه السلام عند هذه الطائفة كالورد عند الجمل (وهو) اى المذكور (قوله تعالى والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله ووصفهم بالخسيران فقال اولئك هم الخاسرون الذين خسروا انفسهم فانه) اى الشأن (من لم يدرك الطيب من الخبيث) كالملائكة التي نازعت في آدم فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ولم يدركوا ان آدم طيب مدرج في الخبيث (فلا ادراك له فاحجب الى رسول الله عليه السلام الا الطيب من كل شئ وماثمه) اى وليس في الحقيقة اى بالنسبة الى مقام الجمع لا بالنسبة الى المظاهر (الا هو) اى الطيب (وهل يتصور ان يكون في العالم مزاج لا يجرد الا الطيب من كل شئ لا يعرف الخبيث ام لا قلنا هذا لا يكون فانا ما وجدناه في الاصل الذى ظهر العالم منه وهو الحق فوجدناه يكره ويحب وانس الخبيث الا مايكره ولا الطيب الا ما يحب) ميزان للمفعول هذا باعتبار المظاهر فان الله يحب ويكره بها واما باعتبار الجمعي الاتحادي فحب كل شئ والا لما اجاد مايكرهه في المظاهر فظهر ان مايكرهه في المظاهر يحبه في مقامه الجمعي (والعالم على صورة الحق والانسان على الصورتين) صورة الحق وصورة العالم فقد سبق تفصيله (فلا يكون ثم) اى في العالم (مزاج لا يدرك الا الامر الواحد) الطيب والخبيث (من كل شئ بل ثم مزاج يدرك الطيب من الخبيث مع علمه بانه خبيث بالذوق طيب بغير الذوق فيشغله) اى فيشغل هذا المزاج (ادراك الطيب منه) اى من الخبيث (عن الاحساس) اى عن احساس ذلك المزاج (خبثه) اى خبت ذلك الخبيث (هذا قد يكون) اى هذا المزاج قد يوجد (واما رفع الخبيث من العالم اى من الكون فانه لا يصح) لاختلاف



العلباء (ورحة الله) موجودة (في الخيـث والطيب والخيـث عند نفسه طيب والطيب عنده) أي عند الخيـث (خيـث فائمه) أي فمافي الكون (شيء طيب إلا وهو من وجه في حق مزاج ما خيـث وكذلك بالعكس وأما الثالث الذي به كملت الفردية فالصلاة) فقال (وجعات قرعة عني في الصلاة) وانما جعات الصلاة قرعة عين المصلي (لأنها مشاهدة) أي سبب لشاهدة العبد المصلي وبه (وذلك) أي بيان كون الصلاة مشاهدة (لأنها مناجاة بين الله وبين عبده كما قال فاذا كروني اذكركم وهي) أي الصلاة (عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى انه قال قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سئـل يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي يقول العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدي عبدي يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله اثنى عليّ عبدي يقول العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدي عبدي فوض الى عبدي فهذا النصف كله لله تعالى خالصاً ثم يقول العبد اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فواقع الاشتراك في هذه الآية يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يقول الله فهو لاء لعبدي ولعبدي ما سأل فخلص هو لاء لعبده كما خاص الاول له تعالى فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده) فعلم منه ان الصلاة مناجاة بين الله وبين عبده (ولما كانت مناجاة فهي) أي الصلاة (ذكر) الحق (ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه الحق فانه صح في الخبر ألا الهى انه تعالى قال اما جالس من ذكرني ومن جالس من ذكره وهو) أي والحال ان من جالس من ذكره ذوبصر رأى جالسه فهذه الصلاة (مشاهدة ورؤية فان لم يكن) ذلك الجالس (ذا بصر لم يره) أي لم ير جالسه (فمن هنا يعلم المصلي رتبته هل يرى الحق

هذه الرؤية في هذه الصلاة ام لا فان لم يره فايعبده بالاعمان كما يراه فيخيله في قبائه  
عند مناجاته ويلقى السمع لما يرد به عليه من الحق فان كان اماماً لعالمه الخاص به  
اي بالمصلي (وللملائكة المصلين معه فان كل مصل فلهو امام بلا شك فان الملائكة تسلي  
خلف العبد اذا صلى وحده كما ورد في الخبر) فوله (فقد حصل له رتبة الرسول عم في  
الصلاة) جواب لقوله فان كان فان الامامة مرتبة الرسول (وهي) اي الامامة (النيابة  
عن الله اذا قال) الامام (سمع الله لمن حمده فيخبر نفسه ومن خلفه بان الله قد سمعه  
فيقول الملائكة والحاضرون ربنا لك الحمد فان الله قال على لسان عبده سمع الله  
لمن حمده فالنظر علو رتبة الصلاة والى اين تنتهي بصاحبها فمن لم يحصل درجة  
الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها ولا كان له فيها قرعة عين لانه لم يرم من يناجيه  
فان لم يسمع ما يرد من الحق عليه فيها فها هو ممن ألقى السمع ومن لم يحضر فيها مع  
ربه مع كونه لم يسمع ولم يرفليس بمصل اصلاً ولا هو ممن ألقى السمع وهو  
شهيد) فكانت الفردية النائة في الصلاة مرتبة الحضور وهي ادنى مرتبة  
للصلاة ومرتبة السمع ومرتبة الرؤية فمن صلى الصلاة خارجة عن احد هذه الثلاثة  
لم يكن مصلياً (ومائمه) اي وما في جنس العبادة او في العالم (عبادة تمنع) اي تمنع  
العابد (من التصرف في غيرها مادامت) اي مدة نقائها ودوامها (سوى  
الصلاة وذكر الله فيها اكبر ما فيها لما نستعمل) الصلاة (عابه من اقوال وافعال  
وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلاة في الفتوحات المكية) فلا يكون  
في الصلاة فعل او قول خارج عن اقوال الصلاة وافعالها (كيف يكون  
لان الله تعالى يقول ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر لانه) اي لان الشان  
(شرع للمصلي ان لا يتصرف في غير هذه العبادة مادام فيها ويقال له مصل  
ولذكر الله اكبر يعني فيها) اي في الصلاة (اي الذكر الذي يكون من الله تعالى  
لعبد حين يحبيه في سؤاله والثناء عليه اكبر من ذكر العبد ربه فيها لان الكبرياء  
لله تعالى ولذلك) اي ولاجل ان ذكر الله فيها اكبر (قال والله يعلم ما تصنعون  
وقال او ألقى السمع وهو شهيد فالقاؤه السمع هو لما يكون من ذكر الله اياه فيها



ومن ذلك) اى ومن اشتغال الصلاة الامور العجيبة (ان الوجود لما كان عن حركة معقولة نقات العالم من العدم) اى من اعيان العلية (الى الوجود) العينية (عمت) جواب لما (الصلاة جميع الحركات وهى ثلث حركة مستقيمة وهى حال قيام المصلى وحركة افقية وهى حال الركوع المصلى وحركة منكوسة وهى حال سجوده فحركة الانسان مستقيمة وحركة الحيوان افقية وحركة النبات منكوسة وليس للجماد حركة من ذاته فاذا تحرك حجر فانما يتحرك بغيره واما قوله وجعلت قرّة عينى فى الصلاة ولم ينسب الجمال الى نفسه) كما لم ينسب الحب الى نفسه (فان تجلى الحق للمصلى انما هو راجع اليه تعالى لا الى المصلى) وانما كان تجلى الحق للمصلى من الله تعالى لا من المصلى (فانه لو لم يذكر) الحق تعالى (هذه الصفة عن نفسه) بان يقول للرسول عليه السلام جعلت انا قرّة عينك فى الصلاة ولم يذكر الحق بلسان نبيه (لامره) اى الرسول عم) بالصلاة على غير تجل منه) اى من الحق (له) اى للرسول (فلما كان منه) اى من الحق (ذلك) التجلى (بطريق الامتان) لا بطريق كسب من العبد (كانت المشاهدة) التى تحصل لامبى عم من التجلى الامتانى (بطريق الامتان) من الله (فقال) لاجل ذلك (وجعلت قرّة عينى فى الصلاة) على البناء المفعول (وليس) قرّة العين (الامشاهدة المحبوب التى تقربها) بهذه المشاهدة (عين المحب) والقرّة مأخوذة (من الاستقرار فيستقر العين عند رؤيته) اى رؤية المحبوب فى شئ فى التجلى الصفاتى وفى غير شئ فى التجلى الذاتى فانه بلا واسطة شئ وان كان لا يخلو عن صورة. قال لكن هذه الصورة التى تقع فيها تجلى الذاتى ليست من الامور الموجودة فى الخارج وانما قلنا لا يخلو عن صورة. قالان مشاهدة الحق لا يمكن مجردة عن المراد (فلا ينظر) المحب (معه) اى مع المحبوب (الى شئ غيره) اى غير المحبوب (فى شئ) كما فى التجلى الصفاتى اى موجود فى الخارج (وفى غير شئ) كما فى التجلى الذاتى اى معدوم فى الخارج يعنى لا يجمع بينهما فى النظر فى شئ والمقصود ان النظر فى المحبوب لا يسع منه غيره لاستقرار العين

عند مشاهدة محبوبه فالرؤية والنظر تنازعا في شيء وغير شيء  
فاعملنا النظر وقد رنا مفعول الرؤية كما عرفت ( ولذلك ) اى ولاجل  
ان المحب لا ينظر مع محبوبه الى شيء غيره ( نهى عن الالتفات في الصلاة  
فان الالتفات ) في الصلاة الى الغير ( شيء ) يختلسه الشيطان من صلاة  
العبد فيحرمه ( اى فيحرم الشيطان العبد عن ( مشاهدة محبوبه بل لو كان )  
الحق ( محبوب هذا الملتفت ما التفت في صلاته الى غير قبلته بوجهه ) وانما قال بوجهه  
ولم يقل بعينه مع ان الالتفات للعين لا للوجه اشارة الى ان الوجه حيث ما التفت  
اليه البصر فمن التفت بوجهه في الصلاة الى غير قبلته فقد حرم عليه مشاهدة  
ربه والالتفات بالوجه يعم وجه القلب ووجه الصوري ( والانسان يعلم حاله  
في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة ام لا ) اى هل يصلى صلاته  
على هذا الوجه المذكور ام لا ( فان الانسان على نفسه بصيرة ولو القى معاذيره  
فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه ) والكذب كناية عن الصلاة التى ماتفت  
فيها الى غير القبلة والصدق بخلافه ( لان الشيء لا يجهل حاله فان حاله له ذوق  
ثم ان مسمى الصلاة له قسمة اخرى ) بين الله وبين عباده ( فانه تعالى امرنا ان  
يصلى له واخبرنا ) في كلامه المجيد ( انه يصلى عاليا ) فاذا كان كذلك ( قال الله  
منا ومنه فاذا كان هو المصلي فانما يصلى باسمه الآخر فيتأخر ) ظهور الحق بهذا  
الاعتبار ( عن وجود العبد ) اى لا يظهر هذه الصلاة منه الا بعد وجود  
العبد كما يتأخر رحمة للمؤمنين في اليوم الآخر عن شفاعة الشافعين  
( وهو ) اى الحق المصلى علينا ( عين الحق الذى يخلقه العبد ) اى يتصوره  
( في قلبه بنظره الفكرى ) ويعتقد أن الحق في نفسه على تصوره قوله بنظره يتعاقب  
بقوله يخلقه وكذلك ( او بتقليده وهو آله المعتقد ) بكسر القاف ( وبتنوع )  
الحق ( بحسب ما قام بذلك المحل ) قوله ( من الاستعداد ) بيان لما اى يتنوع  
بحسب الاستعداد فالحق بنفسه تعالى عن التنوع فالتنوع للاستعداد لا للحق  
( كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف لون الماء لون امانه ) فتره



الحق من كل قيد (وهو جواب ساد) اى محكم مطابق للواقع (اخبر عن الامر بما هو عليه فهذا) اى الآله المتشوع بحسب الاعتقادات (هو الله الذى يصلى علينا) وهذا بيان لتزول الحق فى الصلاة فينا وهو بعينه تزول الحق فى السماء الدنيا فى الثلث الأخير من الليل فوجود الحق اى ظهوره اليان من حيث الزول يتأخر عن وجودنا ووجود السماء والليل فلا اشكال فى مثل هذه الكلمات (واذا صلىنا نحن له كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه) اى فى تصليتنا الحق (كما ذكرناه فى حال من له هذا الاسم) وهو الاسم الآخر يعنى فكما اذا كان هو المصلى يتأخر عن وجودنا فى ظهوره بصور استعدادنا اذا المتشوع يتأخر عن مابه التشوع فاذا صلىنا نحن له كما بمنزلة الحق اذا صلى علينا (فكون عنده بحسب حالنا) واعتقادنا (فلا ينظر اليانا الا بصورة ما جئنا بها) قوله بصورة يتعلق ينظر قوله بها يتماق بجئنا اى ينظر الحق اليانا بصورة ما جئنا الحق بهذه الصورة ما زائدة لتأكيد النظر بهذه الصورة وجاز لنا كيد عموم الكرة (فان المصلى هو المتأخر عن السابق فى الحلية وقوله كل قد علم صلاته ونسبجه اى) علم (رتبه فى التأخر و) علم رتبه (فى عبادته ربه و) علم رتبه (فى تسبيحه الذى يعطيه من التنزيه استعداده) الضمير المنصوب فى يعطيه يرجع الى الحق واستعداده فاعل يعطيه والضمير يرجع الى كل (فما من شئ الا وهو يسبح بحمد ربه الحليم) الذى لا يجمل بالعقوبة للمذنبين (الغفور) الذى يستر ذنوب العباد فكان لكل شئ تسبيحاً خاصاً لربه الخاص الحليم الغفور له (ولذلك) اى ولاجل ان لكل شئ تسبيحاً (لانفقه) اى لا نطلع (تسبح العالم على التفصيل واحداً واحداً) لامتناع احاطتنا ما فى العالم فرداً فرداً (ونعمه) اى وفى مقام التسبيح (مرتبة يعود الضمير على العبد المسبح فيها) الضمير فى قوله فيها يعود الى المرتبة (فى قوله وان من شئ الا يسبح بحمده اى بحمد ذلك الشئ) فالضمير الذى فى قوله بحمده يعود على الشئ اى بالتاء الذى يكون عليه) اى

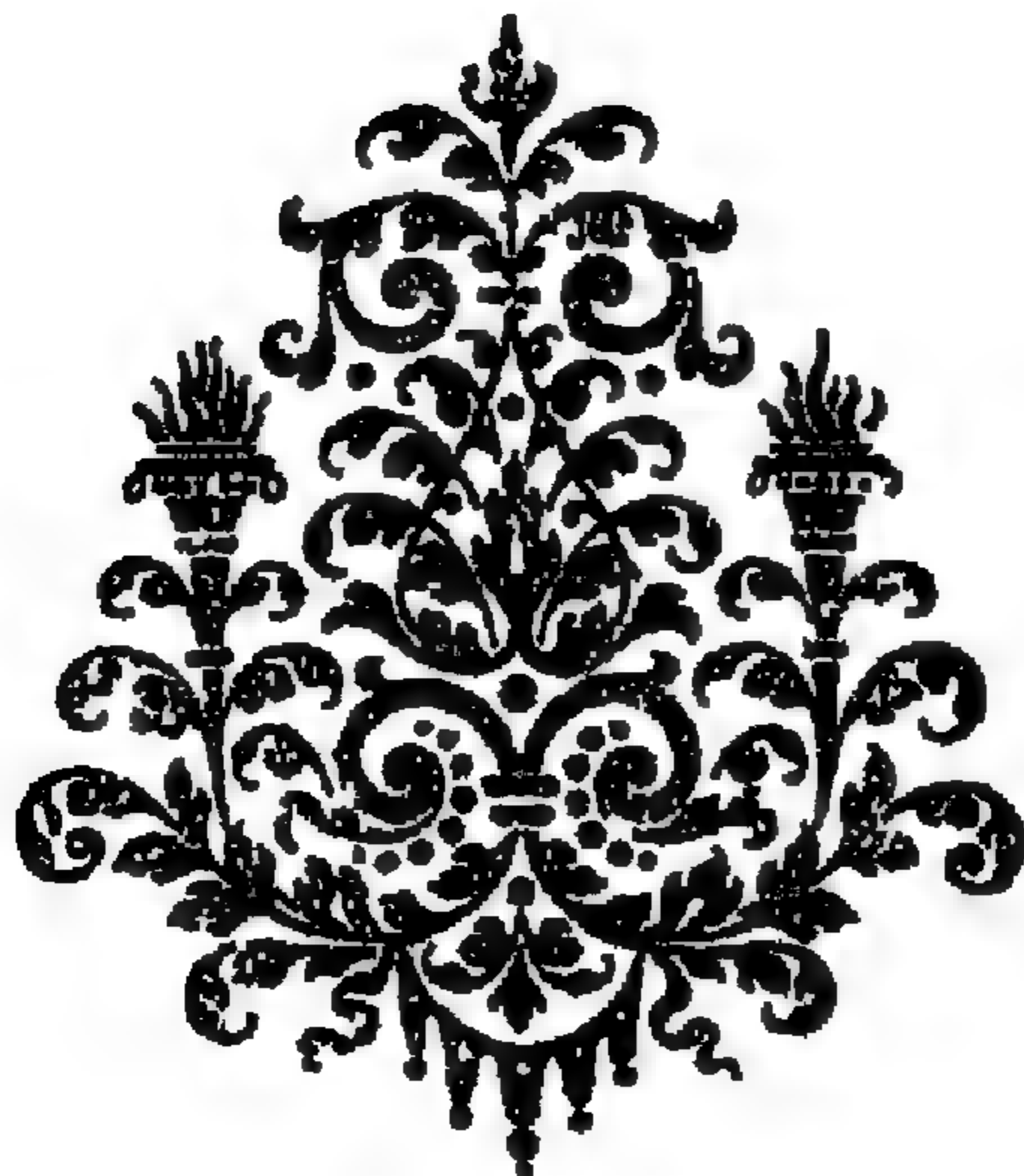
يكون العبد على ذلك التثاء وفي قوله وان من شيء يتعاق بالمقدّر اى الضمير كان  
 في قوله وان من شيء ( كما قلناه ) اى هذا المذكور ( فى المعتقد ) بكسر القاف ( انه  
 انما يثنى على الآله الذى فى معتقده وربط به نفسه وما كان من عمله ) اى من عمل  
 العبد المعتقد ( فهو راجع اليه ) لا الى الحق ( فثا اثنى ) ذلك المعتقد ( الا على نفسه فانه  
 ) من مدح الصنعة فانما مدح الصانع بلا شك فان حسنها وعدم حسنها ) اى  
 الصنعة ( راجع الى صانعها والآله المعتقد ) مصنوع للناظر فيه فهو ( اى ذلك  
 الآله ( صنعه ) اى صنعة الناظر ( فتاؤه ) اى ثناء الناظر ( على ما اعتقده )  
 اى اعتقدها آله ( ثناؤه على نفسه ) والله تعالى فى حد ذاته منزّه عن التثاء على  
 هذا الحد وعن هذا الاعتقاد لكن الله تعالى قبل ثناء عبده واعتقاده كراماً  
 ولطفاً منه اذ لا وسعة لكل احد أن ينظر الحق على اطلاقه ويثنى عليه فكان  
 ذلك المعتقد يعين الحق ويقيده على حسب اعتقاده ( ولهذا ) اى ولاجل تعيين  
 الحق وحصره على ما اعتقده ( يذم معتقد غيره ولو انصف ) ذلك المعتقد  
 ( لم يكن له ذلك ) الذم لما انه مثله ايضاً فهو محمود عند صاحبه ( الا ) استثناء  
 منقطع ( ان صاحب هذا المعبود الخاسر جاهل لاشك فى ذلك ) اى فى ثنائه  
 على نفسه ولا يشعر أن ثناءه على نفسه وظن انه يثنى على الله تعالى ( لا اعتراضه على  
 غيره فبما اعتقده فى ) حق ( الله ) تعالى ( اذ لو عرف ) ذلك العابد المعبود الخاسر  
 ( ما قال الجنيدون المائلون انائه ) وما مفعول عرف ( اسلم لكل ذى اعتقاد ما اعتقده  
 وعرف الله فى كل صورة و ) فى ( كل معتقد ) فاذا لم يعرف الله فى كل صورة ( فهو  
 ظان ليس بعالم فلذلك قال تعالى انا عند ظن عبدي بى اى لا اطهر له الا فى  
 صورة معتقده فان شاء اطلق وان شاء قيد ) اذ لا بد من القيد بالاطلاق او بعينه  
 ( فآله المعتقدات ) بكسر القاف ( نأخذ الحدود ) لتعبده بحسب استعداد  
 المعتقد ( وهو الآله الذى وسعه قلب عبده فان الآله المطلق لا يحدّه )



شئ لانه عين الاشياء بحسب الحقيقة لا بحسب الاسماء والصفات  
 (وعين نفسه) اذلا شئ في مرتبة الاطلاق غيره (والنبي لا يقال فيه)  
 اى في حقه (يسع نفسه ولا لايسعها) فظهور الحق  
 في قلب عبده غير ظهوره في مرتبة اطلاقه فالحق واحد  
 حقيقى والتعدد بحسب الاسماء والصفات ففى مرتبة  
 يقال الآله المطلق وفى مرتبة الآله المحدود وغير  
 ذلك من المراتب فالامر واحد (فافهم)  
 والله يقول الحق وهو يهدى  
 السبيل (تم الكتاب  
 بعون الله الملك  
 الجليل

٢٢

٢



مجداً لمن اطلع شمس المعرفة في سماء قلوب كل اوليائه \* وفجر منها ينابيع  
 الحكمة \* فقاموا على قدم الخدمة \* شكرآ لا آله \* وحى فضلاً نقطة النين  
 فما ينوا وحدة وجوده \* واثبت العين فتحلوا بمشاهدة جماله وشهوده \*  
 وحباهم حبه فهم مصونون صفاء طبعهم قاض يقينا \* راضون شذا شكرهم  
 دام بنويميناً \* تارفون بالله حقاً \* مشاهدون الوحدة في الكثرة صدقاً \*  
 والصلاة والسلام على عين الوجود سر الجمع المفرد \* علة كل موجود سيدنا  
 ومولانا محمد \* صلى الله عليه وعلى آله واصحابه \* وتابعيه والصاره واصحابه \*  
 ملاح بارق \* وذو شارق \* وسلم تسليماً كثيراً \* اما بعد \* فان من اجل  
 مؤلفات سيدنا قطب الوجود \* حاتمى الاصل والعلم معدن الفضل والجلود \*  
 الامام الربانى الشيخ الاكبر \* الغوث الفرد الصمدانى الكبريت الاحمر \* سيدى  
 ومولاي \* ووسيلتى ومنتهاى \* ابى عبدالله محمد محى الدين بن على بن عربى \*  
 الحاتمى الطائى الاندلسى \* قدس الله سره وروحه \* ونور مرقدته وفضله \*  
 كتابه الموسوم بفصوص الحكم \* يبدأ به كنز مفاتيح مطلبهم \* حلى العباره \*  
 خفى الاشاره \* قد انتدب الجلم الغفير افتتح كنوزه \* وحل مشكلات رموزه \*  
 وكان من جملة من اتى بالشرح المفيد \* وذكر ما ليس عليه مزيد \* بشر  
 زمانه \* وجنيد عصره واوانه \* العلامة الفاضل \* الفهامة الكامل \* الشيخ  
 بالى افندى \* عليه رحمة المعيد المبدى \* المكنى بخليفة الصوفية ذوى المتوفى  
 ٩٦٠ تسعمائة وستين كما نقله فى كتاب كشف الظنون \* فلمرى انه الشرح  
 الكافى الكافل \* الوافى بحل ما فيه من المشاكل \* وقد كان طبع ذا الكتاب \*  
 بعون الله الملك الوهاب \* فى عصر حضرة سلطاننا الاعظم \* وخاقاننا  
 الانتم \* خليفة الله الاعظم على افراد بنى الانسان \* ثانى الحميدى صرامة  
 وجزماً من ملوك آل عثمان \* من بسط على رعيته سمائب الايمان والامان \*  
 واغدى عليهم سمائب الرأفة والاحسان \* فاصبحت الرعية ساكنة فى ظل  
 الايمان \* رافلة فى ثوب العز والامتان \* المؤيد المظفر المعان \* المحفوف  
 بعناية الملك الديان \* بدر الملة الاسلامية \* مجد مجد الدولة العثمانية \*



المحفوظ بالقرآن والسبع المثاني \* مولانا السلطان ابن السلطان الغازي  
 \* **عبد المجيد** خان الثاني \* خلد الله ايام خلافته ما تعاقب الشهور والسنون \*  
 واجرى احكام سلطته في اكناف الربيع المسكون \* وحفظه وذريته ومائته \*  
 ومن بلوذه ومملكته \* بالسبع من الست في الخمس من كل الآفات \* بجاء فاء  
 الفتح وطاء العلمس وعناية اهل الاشارات \* متدباً لطبعه من صفا طبعه \*  
 فتأينته وسما نفعه \* واعتنى بشره مفرد دهره \* وضرة جبهة عصره \*  
 رضيع ندى المعارف \* سمير كل فاضل وطارف \* حاتم زمانه \* وعين عيون  
 اهل اوانه \* الساعي لنشر ما في الفخر بجدي \* صاحب العطوفة محمد سعدى  
 بك اقدى \* وذلك رضاء لوجه الله وحياً بأوليائه \* ونفعاً لعباده واملاً  
 بولائه \* وصار تمام طبعه \* لداعي نشره ونفعه \* في دار السعادة العلية \* بالمطبعة  
 العثمانية \* صانها عن الآفات رب البرية \* وذلك في ابتداء عام تسع  
 وثلاثمائة والف \* من هجرة اشرف من حاز شرف الكمال وكمال الشرف \*  
 مانزماً **تصحيحه** العبد الفقير \* المعترف بالذنب والتقصير \* احقر الوردى \*  
 خادم اعمال العلماء \* محمد صادق نجل شيخ مشايخ الديار الشامية على الاطلاق \*  
 ويدر بدور البلدة الدمشقية بالاتفاق \* الحاوى لمراتب المعقول والمنقول \*  
 الحائر لفضيات الفروع والاصول \* المرحوم الشيخ سايم المطار \* عليه  
 رحمة ربه الغفار \* راجياً من الاخوان \* المتصفين بالانصاف اوصاف اولى  
 العرفان \* اصلاح ما وقع بطبعه من الخطأ والخلل \* واخذ اليد عند وقوع  
 الزلل \* كان الله لي واهم \* وبالا حسان والمسلمين عاملي وعاملهم \* بجرمة  
 سيد الانام \* عايه وعلى آله الكرام \* افضل الصلاة واتم السلام \* ولما لاح  
 بدر تمامه \* وفاح مسك طبعه وختامه \* ارخه الاديب \* الماجد اللبيب \*  
 الاشمى البارع الأريب \* النجيب الكامل \* واللوحى الذكى الفاضل \*  
 عزتو مصطفى رشدى اقدى \* الدمشقى حفظه المعيد المبدي \*  
 اما بعد حمد الله \* والصلاة والسلام على رسول الله \* وآله وصحبه وتابعيه

وحزبه \* فيقول افقر الوري \* واحقر الفقرا \* الراجي عفوره الجليل \*  
مصطفى رشدي الدمشقي بن اسماعيل \* غفر الله له \* وبالأحسان والمسلمين  
عامه \* لما تم طبع شرح الشيخ بالي على فصوص الشيخ الأكبر \* واضاء مناء  
بدره العالي وصح جماله اسفر \* ورق طبعه وراق \* وعم نفعه في سائر الافاق \*  
انشده لسان الحال

\* قد جئت يا بالي بعقد كالي \* للرشيد يبدى بدره متلالي \*  
\* شرح الفصوص لقد بدا من خدره \* بشري لنا لنا المقام العالي \*  
\* قل للاولى راموا الكمال الاسموا \* وتدبروا يا قومي سرّ مقالي \*  
\* ان رمتوا فهم الفصوص فاسرعوا \* وتصفحوا محفلاً بدت من بالي \*  
\* ثم اعرب قلم البيان \* بأفصح لسان \* عن تاريخ التمام \* وشكر الاحسان \*

### ﴿ فقال ﴾

\* يا شرح بالي قد شرحت البال بل \* اشفيت بلبالاً تنقص بالشفوص \*  
\* وازلت عن عين البصيرة نقطة \* فعدوت ارفل في ميادين النصوص \*  
\* ودخلت روض الانس دون رياضة \* وبفلك فضلك بحر عرفان اءوس \*  
\* فسبقت اقراني الى نيل النى \* قل للمشاة الا اركبوا فلهي القلوس \*  
\* مذراق منك الطبع قات مؤرخاً \* الدرّ فاق بعبه شرح الفصوص \*

٢٢٥ ١٨١ ٨١ ٥١٤ ٢٩١



الطبعة النفيسة العثمانية \* لا زال شرفها الى يوم القيامة \*

٨ ١١٠  
٢٧ ٢٢٠

١٣٠٩

































































